Maria Giovanna BIGA
Anna Maria G. CAPOMACCHIA

IL POLITEISMO VICINO-ORIENTALE

Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico

LIBRERIA DELLO STATO
ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO

Il proposito di questo libro è quello di introdurre allo studio delle religioni politeistiche del Vicino Oriente antico secondo un metodo di indagine ben preciso, che è il metodo storico-religioso, che mira ad analizzare la componente religiosa di ogni cultura nel contesto storico e ambientale nel quale si è formata e ha avuto sviluppo. Dunque questo è un volume di storia delle antiche religioni medio-orientali, che consente di guardare alle espressioni della religione come ad elementi fondamentali per la comprensione di ogni specifica civiltà, che nella formulazione della struttutra religiosa manifesta la definizione della propria identità culturale.

ISBN 978-88-240-1322-2

9 788824 013222

€ 70
(c.m. 3000039991) (IVA incl.)

Maria Giovanna BIGA   Anna Maria G. CAPOMACCHIA

Il politeismo vicino-orientale

Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico

con i contributi di Anna Maria POLVANI e Marie-Claude TRÉMOUILLE

LIBRERIA DELLO STATO
ISTITUTO POLIGRAFICO E ZECCA DELLO STATO

Ai nostri studenti

Abbreviazioni dei nomi degli autori

A.M.G.C. - Anna Maria G.Capomacchia (Cap. I; Cap. X.7)
A.M.P. - Anna Maria Polvani (Cap. VII)
M.C.T. - Marie-Claude Trémouille (Cap. VIII; X.3)
M.G.B. - Maria Giovanna Biga (Cap. II; III; IV; V; VI; IX.1-3.5-6; X. 1-2.4-6; XI; XII)

La sezione 4 del Capitolo IX (Ugarit) è a cura di A.M.G.Capomacchia e M.G.Biga

Introduzione

Il Vicino Oriente antico comprende l'area geografica della Mesopotamia e altopiano iranico, della Siria-Palestina e dell'Anatolia antiche. Esse corrispondono agli attuali Iraq, Iran, Siria, Libano, Israele, Territori palestinesi, Giordania, Turchia, Repubblica Armena. Queste regioni hanno visto l'origine della civiltà urbana verso la fine del IV millennio a.C. e poi il succedersi, nel corso di tre millenni, di molteplici civiltà fino alla caduta dell'impero neo-babilonese (539 a.C.) ad opera dei Persiani di Ciro, alla conquista da parte di Alessandro Magno nel 331 a.C., fino alla conquista romana.

Molti popoli di etnie diverse, con lingua, scrittura, cultura e religione differenti hanno abitato il Vicino Oriente, vi hanno coabitato, sono venuti a contatto tra loro. Invasioni e migrazioni hanno condizionato la storia delle popolazioni del Vicino Oriente antico e hanno fortemente influito sullo sviluppo delle varie culture.

Il Vicino Oriente antico è stato oggetto di studio da parte di specialisti di vari settori, e certamente la conoscenza di queste antiche civiltà è andata via via approfondendosi grazie alle sempre nuove scoperte archeologiche, alle quali hanno fatto seguito i resoconti degli scavi, con la conseguente presentazione ed esposizione dei reperti venuti alla luce. Il ritrovamento di documenti scritti ha portato, grazie al contributo dei filologi – che spesso hanno dovuto decifrare lingue del tutto sconosciute – alla conoscenza della vita di queste popolazioni, dei sistemi di organizzazione delle varie culture, consentendo uno studio storico delle varie civiltà. Ambienti, lingue, culture diverse: in tutte, una delle componenti fondamentali, che caratterizza e dà compiuta definizione alle singole realtà culturali, è quella della religione.

Ecco il perché di questo libro. È la componente religiosa delle culture che vengono prese in esame in questo testo che viene messa al centro del nostro studio, che vuole essere una vera "introduzione" non allo studio delle varie culture dell'area, ma a quello della storia delle religioni delle popolazioni che l'hanno abitata. Non un panorama delle varie espressioni religiose si vuol fornire con questo testo, tanto meno elenchi di divinità, o riassunti di racconti mitici ritrovati tra i documenti scritti venuti alla luce in questo ambito. Il proposito è quello di introdurre allo studio delle religioni politeistiche del Vicino Oriente antico secondo un metodo di indagine ben preciso, che è il metodo storico-religioso, che mira ad analizzare la componente religiosa di ogni cultura nel contesto storico e ambientale nel quale si è formata e ha avuto sviluppo. È per questo che l'esposizione della documentazione sulle varie culture nell'ambito dello sviluppo storico delle civiltà del Vicino Oriente antico sarà

preceduta da un capitolo di carattere metodologico, tendente a proporre le problematiche relative allo studio delle religioni, con specifico riferimento a quelle del Vicino Oriente antico, e i principali temi da approfondire nell'analisi dei documenti a noi pervenuti.

Il testo si intitola "Il politeismo vicino-orientale" ed è necessario dare una spiegazione per tale scelta. Al centro di questo lavoro saranno le culture che hanno sviluppato una forma religiosa a carattere politeistico, poiché abbiamo voluto indirizzare la nostra attenzione all'approfondimento delle specifiche caratteristiche che questa espressione religiosa presenta nelle diverse civiltà di quest'area, esaminando i caratteri comuni e gli elementi distintivi che essa rivela in ciascuna realtà culturale. Non ci dedicheremo, quindi, allo studio delle culture a religione monoteistica, pur presenti nell'area - alle quali dovrebbero essere dedicati appositi saggi - anche se sarà inevitabile tener conto dei contatti e delle influenze reciproche che tali popolazioni hanno avuto nel corso della loro storia.

Naturalmente ognuna delle religioni del Vicino Oriente antico meriterebbe una trattazione a parte. Noi tenteremo di mettere in evidenza i caratteri principali della religione delle varie culture politeistiche che sono fiorite in quest'area, anche se bisogna precisare che, dato il tipo di documentazione in nostro possesso, è soprattutto la religione ufficiale quella della quale si può tentare di delineare i caratteri. Come ha sottolineato M.Liverani per la storia del Vicino Oriente antico, le nostre fonti rischiano di farci identificare tutta la popolazione con quella minima parte che poteva leggere e produrre i testi cuneiformi che ci sono giunti, osservazione che deve spingerci ad accostarci con grande prudenza anche ai documenti a carattere sacrale, senza cedere a troppo facili generalizzazioni.

Questo nostro volume è un testo di storia delle religioni, ma si occupa specificamente delle religioni del Vicino Oriente antico, e noi che lo abbiamo ideato e realizzato ci auguriamo che possa aiutare quanti si avvicineranno allo studio di queste culture a prendere in esame quel che esse ci hanno lasciato, guardando alla componente religiosa secondo il metodo di indagine più appropriato, che consenta loro di studiare le espressioni della religione come elementi fontamentali per la comprensione di ogni specifica civiltà, che nella formulazione della struttura religiosa manifesta la definizione della propria identità culturale.

(A.M.G.C. – M.G.B.)

Schema cronologico della storia del Vicino Oriente antico

Fine IV mill. a.C. circa 3200 a.C.		Sorgono le prime città nel Paese di Sumer, il sud dell'attuale Iraq. Si inizia a scrivere in scrittura cuneiforme la lingua sumerica. Ad est, nella Susiana e in Anshan (Tall-i Malyan), cultura proto-elamica con le prime tavolette in scrittura proto-elamica.
2900-2340 a.C.	Età paleo-sumerica o proto-dinastico	Città-stato indipendenti nel paese di Sumer.
2900-2700 a.C.	Proto-Dinastico I	
2700-2600 a.C.	Proto-Dinastico II	Prima dinastia di Ur. Tombe reali di Ur.
2600-2450	Proto-Dinastico IIIa	Testi di Fara e, poco dopo, testi di Abu Salabikh
2450-2340 a.C.	Proto-Dinastico IIIb	I dinastia di Lagash con 9 sovrani: Ur-Nanshe, Akurgal, Eannatum, Enannatum, Entemena, Enannatum II, Enentarzi, Lugalanda, Urui-nimgina. Dal 2400 in Siria si rafforza il potere dello stato di Ebla ; Mari è il centro egemone del Medio Eufrate, mentre Nagar (Tell Brak) è il centro principale dell'Alta Mesopotamia. Nella Mesopotamia centrale il centro principale è Kish.
2340-2100 a.C.	Età accadica	Creazione, da parte del semita Sargon, dell'impero di Akkad e di una nuova capitale, Akkad, probabilmente nella regione dell'attuale Baghdad; Manishtusu, Rimush. Apogeo con Naram-Sin, nipote di Sargon. Invasione dei Gutei e fine dell'impero sotto Sharkalisharri. Dominio guteo soprattutto sul nord della Babilonia. In Elam dal 2350 è documentata una dinastia di Awan; probabile trattato tra re Khita di Awan e il re Naram-Sin di Akkad.

2100-2004 a.C.	Età neo-sumerica	II Dinastia di Lagash con Gudea. III Dinastia di Ur: Ur-Nammu, Shulgi, Amar-Sin, Shu-Sin, Ibbi-Sin. Iniziano ad arrivare in Mesopotamia le popolazioni amorree. Caduta e distruzione di Ur da parte degli Elamiti. In Elam dinastia di Simash.
2004-1760 a.C.	Età di Isin e di Larsa Dinastie amorree	Regni di Isin e di Larsa nel paese di Sumer, regno di Eshnunna nella valle della Diyala. In Mesopotamia e Siria gran numero di regni amorrei.
	Età paleo-assira	Primi sovrani assiri. Commerci dalla città di Assur con la Cappadocia (regione dell'attuale Turchia).
	Età di Mari	Un amorreo, Shamshi-Adad, conquista l'Assiria. Archivi di Shubat-Enlil, la capitale di Shamshi-Adad, nell'alta valle del Khabur. Dal 1894 è attestata una I dinastia (amorrea) di Babilonia. Archivi reali di Mari, città del Medio Eufrate, consentono di scrivere la storia della Mesopotamia e della Siria dal 1820 al 1761 (distruzione di Mari da parte di Hammurabi di Babilonia). Altri regni potenti: Yamkhad con capitale Aleppo e Qatna in Siria occidentale.
1900-1750 a.C.		In Elam dinastia dei sukkal-makh.
1760-1595 a.C.	Età paleo-babilonese	Egemonia del regno di Babilonia. Apogeo con Hammurabi (1792-1750) che unifica tutta la Mesopotamia in un regno che sarà poi retto da cinque suoi successori.
1594 a.C.		Spedizione in Siria del re ittita Murshili I che arriva fino a Babilonia, mettendo fine alla I dinastia di Babilonia.
1595-1100 a.C.	Età medio-babilonese	Dinastia cassita in Babilonia (1595-1155)
1500-1350		Regno di Mitanni nelle alte valli del Tigri e dell'Eufrate In Anatolia
1650-1500	Antico Regno ittita	
1460-1180	Impero ittita	Shuppiluliuma conquista la Siria; Ittiti a contatto con l'imperialismo egiziano.

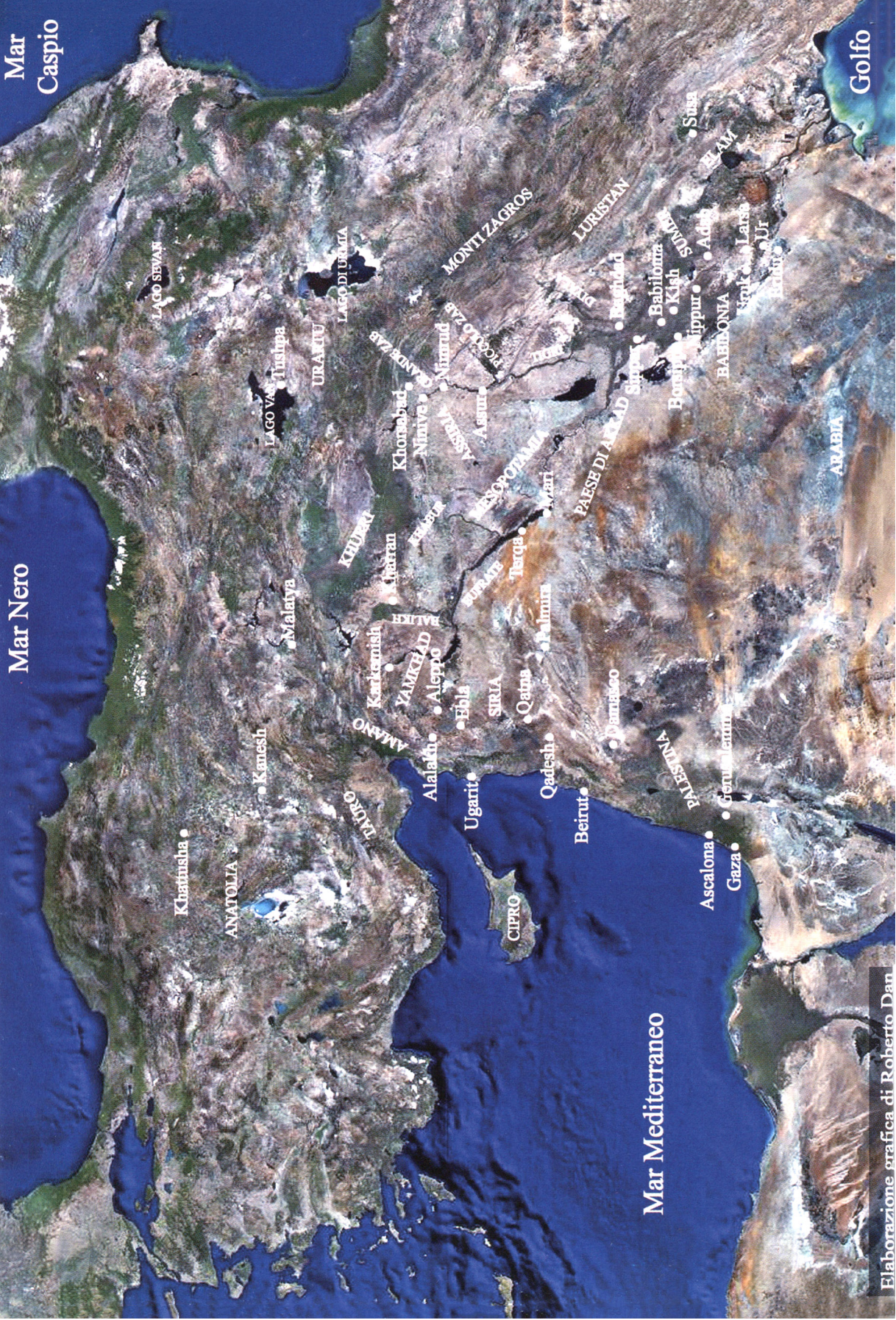
XIV-XIII sec.	età di el-'Amarna	Nel Levante prosperano varie città tra cui la meglio nota è Ugarit (Ras Shamra), regno sotto la tutela politica ittita: Niqmadu II (ca. 1350-1315 a.C.), Niqmepa V (1313-1265 a.C.). Gli archivi della capitale egiziana di Amenophi IV, el-'Amarna, documentano le relazioni internazionali di Egitto, piccoli regni della Siria-Palestina (Biblo, Amurru, Ugarit), impero ittita, regno di Mitanni, dinastia cassita e regno medio-assiro. Battaglia di Qadesh tra Ittiti e Egiziani verso il 1285.
1330-1100	Età medio-assira	A partire dal re Assur-uballit l'Assiria, con Assur capitale, comincia a riaffermare la sua importanza di stato indipendente. Seguono Adad-nirari I, Salmanassar I, Tukulti-Ninurta I, Tiglat-pileser I. In Elam inizia il regno medio elamico: Untash-napirisha (metà XIII sec.)
1200 ca. a.C.		Arrivo dei Popoli del Mare
1200-1000 a.C.		In Babilonia II Dinastia di Isin (1154-1026) con Nabucodonosor I In Elam apogeo del regno medio-elamico (capitale Susa): Shutruk-Nakhunte (1170-1155 ca) (conquista di Babilonia) ; Kutir-Nakhunte; Shilhak-Inshushinak (1140-1120 ca.) Khutelu-tush-Inshushinak. Arrivo di Aramei (Semiti) in Mesopotmia. Età dei Giudici in Israele. Scontri tra Babilonesi e Assiri.
1000-900 a.C.		Arrivo delle tribù caldee e loro installazione nel sud della Babilonia.
1000-610 a.C.	Età neo-assira.	Creazione dell'impero neo-assiro. Assurnasirpal II (889-853 a.C.) inizia l'espansione verso occidente. Fonda la nuova capitale Nimrud (Kalkhu). Grande espansione con Tiglat-pileser III, Sargon II (nuova capitale Dur-Sharrukin =Khorsabad), Sennacherib, Esarhaddon, Assur-banipal. Da Sennacherib in poi Ninive diventa la grande capitale dell'impero. La Babilonia a partire dall'VIII sec. diventa parte dell'impero neo-assiro che si estende su quasi tutto il Vicino Oriente. Sul trono di Babilonia gli

		Assiri lasciano re locali. Tiglat-pileser III assume la regalità su Babilonia con il nome di Pulu (728-727) e Salmanassar V-Ulûlaiu (726-722). Anche Sargon II, Sennacherib, Esarhaddon assumono la regalità su Babilonia, ma con il loro nome. Shamash-shum-ukin fratello di Assurbanipal (667-648) si ribella agli Assiri e viene sconfitto.
sec. X		Inizia la monarchia in Israele (Saul, David, Salomone); poi vi è la divisione tra il regno di Israele al nord (capitale Samaria) e Giuda (capitale Gerusalemme).
secc. X-VIII		Regni neo-ittiti; regni aramaici. Inizia la diffusione dell'aramaico come lingua scritta e parlata.
secc. IX-VII		Regno urarteo: Sarduri I (844-832), Ishpuini (832-810), Menua (810-786), Argishti I (786-764), Sarduri II (764-734), Rusa I (734-714), Argishti II (714-680), Rusa II (ca. 680-640). Nel Levante prosperità delle città fenicie (Tiro, Sidone, Biblo, Arwad) fino all'intervento degli Assiri (a partire dal 740). Nel 722 viene conquistata dagli Assiri Samaria, capitale del regno di Israele, che diventa parte dell'impero assiro.
612 a.C.		Caduta di Ninive dopo un assedio di tre mesi ad opera di Medi e Babilonesi (Ciassare e Nabopolassar)
610 a.C.		Caduta di Kharran e fine impero assiro.
610-539 a.C.	Età neo-babilonese	Dinastia caldea. L'impero neo-babilonese con Nabopolassar, Nabucodonosor II e Nabonedo si estende su tutto il Vicino Oriente. Continua l'arameizzazione di tutto il Vicino Oriente. Nel 587 distruzione di Gerusalemme e esilio degli Ebrei deportati a Babilonia.
539-330 a.C.	Età persiana o achemenide	Babilonia è conquistata dai Persiani di Ciro e la Mesopotamia tutta entra a far parte dell'impero persiano. Si intensifica l'arameizzazione. Ciro, Cambise (530-523), Dario I (522-486), Serse I (485-465), ecc.

331a.C.		Conquista della Mesopotamia da parte di Alessandro.
330-130 a.C.	Età ellenistica o seleucide	Alessandro Magno vince i Persiani. Il Vicino Oriente entra nell'orbita culturale ellenistica. Ad Alessandro succede in Mesopotamia una dinastia seleucide: Seleuco I (305-281), Antioco I (280-261) ecc.
141 a.C.		Prima entrata dei Parti in Seleucia sul Tigri.
129 a.C.-165 d.C.		Nel 129 seguono i Parti: dinastia arsacide, da Arsace (128), Artabano I (127-124), Mitridate II (123-88), ecc. che continua fino al 90 d.C..

Inizio dell'era cristiana

70 d.C.		Distruzione del II Tempio di Gerusalemme da parte dell' imperatore romano Tito e inizio della diaspora del popolo ebraico.
75 d.C.		Ultima tavoletta cuneiforme astronomica databile.
I-II-III sec. d.C.		Con l'imperatore Augusto buoni rapporti tra l'impero romano e la dinastia arsacide; poi rapporti conflittuali (Nerone); sotto Traiano effimera conquista della Mesopotamia.
224-651 d.C.		Dinastia sasanide (iranica); il fondatore Sassan impone il rispetto assoluto della dottrina di Zoroastro. Violenti scontri con Roma. Metà III sec. d.C.: Shapur I sconfigge, fa prigioniero e uccide l'imperatore Valeriano.

(M.G.B.)

Mar Nero
Mar Caspio
LAGO SEVAN
Khattusha
ANATOLIA
Kanesh
Malatya
LAGO VAN
Tushpa
URARTU
LAGO DI URMIA
TAURO
AMANO
Karkemish
KHURRI
YAMKHAD
BALIKH
Alalakh
Aleppo
Khorsabad
Ninive
GRANDE ZAB
Nimrud
ASSIRIA
Ugarit
Ebla
Assur
PICCOLO ZAB
MONTI ZAGROS
SIRIA
CIPRO
Qatna
Terqa
MESOPOTAMIA
Qadesh
Palmira
Mari
Beirut
PAESE DI AKKAD
LURISTAN
Damasco
Baghdad
Mar Mediterraneo
Babilonia
Kish
SUMER
PALESTINA
Nippur
Adab
Susa
Ascalona
BABILONIA
ELAM
Gaza
Larsa
Ur
ARABIA
Golfo
Elaborazione grafica di Roberto Dan

CAPITOLO I

Le tematiche storico-religiose e il Vicino Oriente antico

I.1 – Un problema metodologico

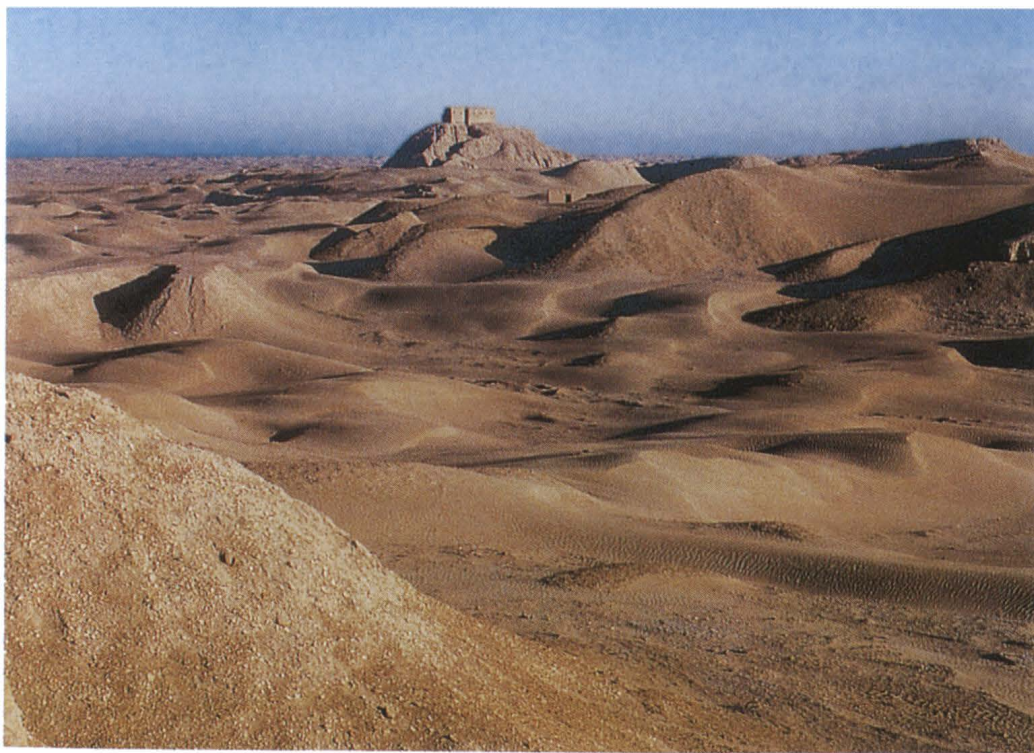
Lo studio delle religioni del Vicino Oriente antico richiede, prima di tutto, una chiara impostazione metodologica, che sia continuo punto di riferimento per l'analisi di tutti gli aspetti relativi alle espressioni religiose delle diverse popolazioni e insediamenti di quell'area. Il metodo storico-religioso, al quale si ispira questo volume, tende ad analizzare le credenze religiose, tenendo costantemente presente le coordinate storiche e geografiche di tutti quei motivi sacrali, che dovranno essere oggetto di esame. È solo in questo modo, mettendo sempre in rapporto i temi e gli eventi religiosi con la situazione storica e ambientale nella quale si inseriscono, che si potrà tentare un'interpretazione il più possibile corretta della documentazione a noi pervenuta riguardo a quell'agire sacrale e a quelle convinzioni religiose, che caratterizzano le diverse culture di quest'area.

Proporsi di studiare ogni tema e situazione a carattere sacrale da un punto di vista rigorosamente storico, significa affermare la volontà di considerare tutto ciò che riguarda la sfera sacrale come una delle componenti, e certamente non la meno importante, della sistemazione di ogni struttura socialmente organizzata. È fuor di dubbio che, quando si prende in esame l'organizzazione di un qualsiasi gruppo umano, l'aspetto economico, politico, sociale, gli accadimenti che nel corso del tempo ne hanno condizionato e, quindi, determinato, o modificato le caratteristiche, verranno analizzati e studiati nel loro contesto storico, in quanto componenti non valutabili al di fuori della loro collocazione storica, nonché geografica.

Ciò è altrettanto vero per tutti gli elementi che riguardano la sfera sacrale, per cui, nello studio di un determinato gruppo umano, le varie manifestazioni religiose dovranno essere indagate in tutti i loro aspetti, come componenti determinanti nello sviluppo dei

caratteri di quel gruppo, in costante rapporto con le vicende storiche nelle quali si è trovato coinvolto. L'indagine dovrà dunque essere necessariamente condotta in una prospettiva storico-religiosa. In questa ottica si potranno esaminare le diverse componenti delle religioni dell'area vicino-orientale nel loro contesto ambientale e nello sviluppo delle vicende storiche.

Ogni religione è manifestazione della società che in essa si riconosce. La sua validità e funzionalità persiste in quanto, e fino a quando, a quella società fornisce la garanzia sacrale delle sue condizioni esistenziali. È quindi evidente che, perché questo si verifichi, la struttura di una determinata formulazione religiosa deve corrispondere alle esigenze di una specifica società, per garantirne pienamente l'esistenza in tutti i suoi aspetti. Ad una organizzazione sociale complessa non potrà non corrispondere un impianto altrettanto articolato e complesso della costruzione religiosa, che dovrà pienamente e costantemente costituire il riferimento sacrale e la garanzia del mantenimento e, allo stesso tempo, dell'adeguata elasticità di una struttura sociale fortemente articolata. Questa garanzia si realizza attraverso una costruzione religiosa, che, da un lato,

Fig. 1
Veduta dell'area delle rovine di Nippur (da Matthiae 2000, p. 9)

fissa gli elementi cardine della società e della dimensione cosmica e ambientale nella quale è inserita, radicandoli nella situazione ormai invariabile del tempo delle origini, legando, d'altro canto, tutto ciò che può e deve essere variabile, ma in un modo non incontrollato, alla sfera del rito, attraverso il quale diviene passibile di controllo, sul piano sacrale, tutto ciò che è inserito nel tempo attuale e, quindi, soggetto a mutazione, ma anche all'incertezza delle situazioni contingenti e, quindi, all'imprevedibile.

Abbiamo detto della necessità di conferire stabilità a tutto ciò che della realtà nella quale si vive deve rimanere inalterato (per esempio a livello cosmico, o ambientale), o che si vuole resti fissato a garanzia della stabilità del gruppo umano. Tutto ciò può realizzarsi attraverso la tradizione mitica. Il mito – cioè la storia sacra del gruppo umano che ne conserva la memoria, mantenendone il valore di credenza religiosa – narra quanto è avvenuto nel tempo delle origini, nel quale è stata fissata per sempre la realtà nei suoi aspetti cosmici, geografici, ma anche esistenziali, o istituzionali, quelli che devono costituire il fondamento della vita di ciascun gruppo umano nella specificità delle proprie manifestazioni esistenziali. Nella dimensione attuale essi potranno trovare il loro sviluppo nel trascorrere del tempo reale, garantiti dalla fondazione di condizioni e di valori, che trovano, così, la loro radice proprio nella dimensione del mito.

Il mito ha specifici meccanismi di articolazione, attraverso i quali si realizza la sua funzione fondante. Parliamo di funzione fondante, in quanto il fine di tale narrazione è quello di dare fondamento e valore sacrale a ciò a cui gli eventi in esso narrati avrebbero dato origine in un tempo e in una dimensione spaziale diversi da quelli attuali. È proprio su questo carattere di diversità che gioca il racconto mitico, per caratterizzare una dimensione che si vuole qualitativamente differente, e spesso cronologicamente remota, nella quale sono state fondate le condizioni attuali dell'esistenza. Nel mito viene proposta una situazione chiaramente diversa – talora ribaltata – rispetto alla condizione reale, nota a quanti questi racconti annoverano nel loro patrimonio tradizionale. Ma questa situazione è altrettanto palesemente legata strettamente a quella realtà che dovrà fondare, contenendo tutti quegli elementi, in forma ribaltata, o comunque marcatamente contrastante, che caratterizzano la condizione economica, sociale, nonché il contesto ambientale, dei quali dovrà costituire il fondamento sacrale.

Nel mito agiscono personaggi che hanno nella loro rappresentazione e nel comportamento quegli stessi caratteri di diversità, che

abbiamo detto contraddistinguono questo tipo di racconti, e talora una connotazione per così dire paradossale rispetto alla realtà. Può trattarsi di personaggi che, avendo operato nel tempo del mito, una volta che questo si chiude, cessano di agire, e quindi non hanno ruolo nella realtà attuale, rimanendo legati alla dimensione delle origini, a garanzia della stabilità di quanto in essa è stato fissato.

La tipologia dei personaggi, così come l'ambiente nel quale agiscono e le azioni che compiono, sono necessariamente legati alla realtà per la quale quella tradizione costituisce il riferimento sacrale. È indispensabile, infatti, perché sia pienamente efficace la funzione fondante di questi racconti, la completa coerenza di tutti gli elementi del mito, pur nello specifico meccanismo di queste narrazioni, con la situazione economica, sociale e storica, che caratterizza il gruppo umano che in essi si riconosce.

Ciò significa che se, da un lato, il mito deve salvaguardare tutto ciò che per quella realtà dovrà restare fissato, come cardine della sua struttura, la sua efficacia dovrà rimanere invariata nel corso degli sviluppi della storia di quel gruppo. È questa, infatti, una delle caratteristiche del mito: la sua elasticità, nell'invariabilità della funzione e dei valori che devono essere garantiti. Questa elasticità del mito si realizza attraverso la capacità di assorbire ed inserire in una struttura, che funziona permanentemente a garanzia di una determinata situazione storica ed economica, tutti quegli elementi che gli sviluppi storici introducono in quella realtà, talora interferendo con l'originaria situazione esistenziale, e che potrebbero minare l'identità culturale del gruppo umano. Solo inserendo questi elementi nella tradizione sacra di quella società, questa potrà trovare la garanzia sacrale del mantenimento della sua identità attraverso il meccanismo fondante del mito, del quale rimane invariata la continuità operativa.

Come fece notare A. Brelich nella sua *Introduzione alla storia delle religioni* (1966, p.11), il mito «... non *spiega*, per un bisogno intellettuale, le cose», perché «strana spiegazione sarebbe, infatti, quella delle situazioni normali (come p. es. cielo e terra distanti) mediante situazioni fantastiche e prive di base nell'esperienza comune ...». Dal momento che noi tutti siamo ormai lontani dal considerare le popolazioni che hanno un patrimonio mitico – che esse continuano a tramandare come tradizione sacra – costituite da ingenue creature, che cercano una qualche spiegazione alla realtà del mondo e della loro esistenza attraverso racconti fantasiosi, che non rendono ragione di nulla – pur dovendo noi constatare che questi stessi individui si rivelano detentori di conoscenze, che consentono loro di

indagare i diversi aspetti della realtà e di calcolare, e quindi sfruttare, tutti quei fattori naturali, che possano condurli a controllare gli eventi – è ben chiaro che la funzione del mito deve essere un'altra. Non di spiegazione si potrà, quindi, parlare, ma, ricordandoci che si tratta di una tradizione sacra, cioè di qualcosa in cui si crede, dovremo comprendere che, attraverso questi racconti, si intende dare una valenza sacra alle varie componenti che caratterizzano la realtà, dichiarandole fondate, così come sono, nel tempo del mito. Cosa deve fondare, dunque, un mito? Certamente dovrà stabilire i vari elementi del cosmo (cielo, terra, astri) con tutto ciò che costituisce la morfologia della terra e, specificamente, l'ambiente geografico nel quale è inserito il gruppo umano al quale si riferisce quella tradizione, la caratterizzazione delle entità extra-umane, l'origine dell'uomo, ma anche tutte le attività umane e le situazioni esistenziali, che riguardano la condizione dell'uomo. Lo farà attraverso una narrazione che, presentando degli avvenimenti ambientati in una dimensione spazio-temporale diversa da quella della realtà nota, e grazie all'operato di personaggi che non possono trovare riscontro nell'agire di ogni giorno, porterà allo sviluppo di situazioni che condurranno ad un momento critico (quello che tecnicamente viene definito «incidente mitico»), che segnerà la cesura fra la dimensione del mito e la condizione attuale, che quegli eventi avranno determinato.

Fig. 2
Tavoletta con mappamondo babilonese (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 218 fig. 6)

Se la dimensione del mito è funzionalmente diversa, sul piano del tempo e dello spazio, rispetto alla realtà attuale, e anche i personaggi che agiscono in questa dimensione hanno caratteristiche del tutto particolari, bisogna notare, tuttavia, che, nella marcata distinzione dalla situazione storica, questi elementi hanno però con essa tutti quei legami che consentiranno di fondarne, per contrasto, i connotati attuali.

Tra i protagonisti degli accadimenti del tempo delle origini troviamo quelli che appaiono completamente legati alla situazione dei primordi, come protagonisti di quegli atti creativi e di introdu-

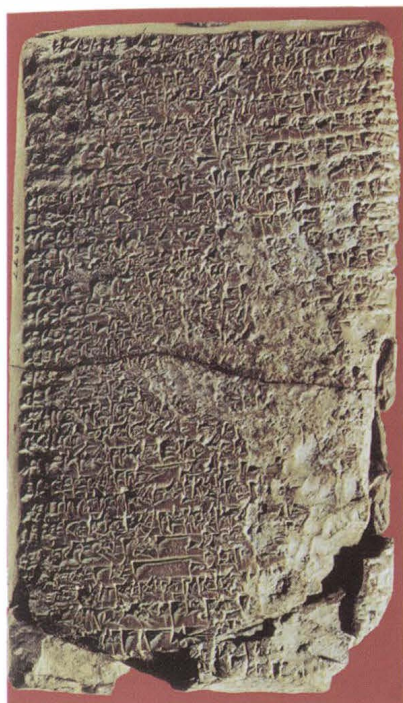
zione degli elementi cardine di una cultura, tanto che non ricevono culto nel tempo attuale, rimanendo relegati in quella dimensione, dalla quale è scaturita la realtà di cui, con la loro successiva inattività, garantiranno la stabilità. Queste entità sono comunque permanentemente presenti alla coscienza di quanti si riconoscono in quella tradizione, grazie alla conoscenza e alla narrazione dei miti che li vedono protagonisti. È senz'altro il caso di entità che compaiono nei miti delle culture cosiddette «primitive». Qui, la credenza in esseri extra-umani come il Creatore, che dopo aver creato il mondo e gli uomini si ritira per non più interferire con la sua opera – che da questo suo ritiro troverà garanzia di stabilità –, o l'agire di entità che hanno introdotto i beni di cultura, i prodotti dei quali quelle popolazioni vivono e le tecniche che rendono possibile l'economia di quei gruppi umani (si pensi al c.d. eroe culturale), realizzano la configurazione della connotazione esistenziale e della struttura economica e sociale di una collettività, fissandone i cardini nel tempo delle origini. I loro atti di fondazione verranno riproposti periodicamente con la narrazione dei miti, negando, però, per loro ogni possibile intervento nell'attualità, cosa che esclude, quindi, queste entità da ogni forma di culto. Così pure quel tipo di essere extra-umano che si propone come antagonista all'azione del Creatore – il cosiddetto *trickster* (briccone, imbroglione) –, che dà spesso origine agli aspetti più dolorosi e meno piacevoli della realtà (malattie, morte), contrappone, con il proprio agire, ad un impossibile mondo idilliaco e «perfetto», la realtà della condizione storica – la migliore auspicabile, tuttavia, proprio perché è quella reale –, fissando i caratteri dell'esistenza umana, valorizzandone la connotazione, stabilendone il fondamento sacrale nella dimensione del mito.

Così, esseri il cui agire nel tempo del mito ha dato origine agli aspetti fondamentali, che, fissati una volta e per sempre, dovranno, grazie alla loro invariabilità, costituire la garanzia della stabilità dell'ordine cosmico e della struttura esistenziale dei vari gruppi umani, rimarranno legati alla dimensione delle origini, nella quale hanno operato. Diverse sono le esigenze alle quali devono consentire di far fronte quelle entità, il cui culto dovrà dare agli uomini la possibilità di tentare di intervenire in tutte quelle situazioni legate agli eventi naturali, agli accadimenti storici, alle situazioni esistenziali, che condizionano il loro vivere nel tempo storico. A seconda delle culture, delle strutture economiche e sociali dei diversi gruppi umani, troveremo vari tipi di esseri extra-umani, come l'Essere supremo presso le culture di interesse etnologico, o i vari Signori o

Signore degli animali, gli antenati e, presso le civiltà superiori, le divinità, o il dio unico. La tipologia dei culti riservati alle diverse entità varia in coerenza con le sfere di azione che ad esse vengono attribuite e con la struttura economica e sociale del gruppo. Ma se, per fare un esempio, l'offerta primiziale si presenta come rito caratteristico dei popoli cacciatori, destinato al Signore o alla Signora degli animali, ciò non esclude la presenza di riti a carattere primiziale in contesti di coltivatori, anche nell'ambito di civiltà superiori, dove offerte a specifiche divinità possono avere tali caratteristiche, in rapporto alla loro sfera di competenza, e al fine di rispondere ad esigenze cultuali ben determinate. La varietà dei riti realizzabili presso le diverse culture, in ambito cultuale e non, è naturalmente molto ampia, e dovrà essere esaminata, ponendo adeguata attenzione a tutti gli elementi che li caratterizzano, al contesto nel quale vengono realizzati e alle finalità che ci si propone con il ricorso a quegli atti rituali. Ma su tutto questo si avrà modo di ritornare più avanti.

Ci siamo soffermati su una serie di temi che sono fondamentali per lo studio e la comprensione della complessità della struttura religiosa nelle diverse culture, in rapporto alla realtà storica nella quale essa deve efficacemente realizzare la propria funzione sacrale. Ogni complesso religioso ha una varietà di componenti, che vengono a costituire una struttura articolata, che deve fornire una copertura pienamente confacente alla società alla quale è collegata. Quella religiosa non è mai una struttura semplice, anche quando deve corrispondere alle esigenze di culture di interesse etnologico ad economia non complessa (ad es. una società dedita a caccia e raccolta, dove i ruoli sono suddivisi fra le classi di età, i sessi, con una precisa distinzione tra le attività di pertinenza degli uomini e quelle riservate alle donne). La varietà degli aspetti esistenziali che la religione deve tutelare può essere più o meno articolata, ma la struttura religiosa realizzerà la sua funzione sacrale attraverso un complesso di elementi, che devono attuare, sulla base di una adeguatamente articolata tradizione mitica, il controllo delle condizioni ambientali ed esistenziali di un gruppo umano grazie ad una varietà di pratiche rituali.

Le cosiddette società superiori hanno, ovviamente, un impianto, sul piano economico e sociale, assai complesso. È noto come questo tipo di civiltà sia sostanzialmente caratterizzabile attraverso alcuni elementi fondamentali: la conoscenza della scrittura, la capacità di edificare dimore stabili in materiale duraturo da parte di collettività che conoscono l'aratro e praticano la cerealicoltura, i

Fig. 3
Tavoletta con il testo dell'*Inno alla zappa* (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 214 fig. 2)

cui componenti svolgono compiti differenziati, con una forte specializzazione delle attività; sono collettività caratterizzate da una marcata urbanizzazione, nelle quali attività come la pastorizia, la caccia, o la pesca, pur praticate, hanno un ruolo non primario. Questo deve far comprendere come si parli di società con una grande varietà nella tipologia delle attività economiche e una altrettanto forte articolazione sul piano sociale. Si tratta di società complesse, nelle quali la varietà delle espressioni economiche e sociali costituisce un insieme ben coordinato anche da adeguate strutture politiche e religiose. Sul piano della religione, va rilevato che il politeismo è forma religiosa caratteristica di queste culture, presso le quali, tuttavia, può trovare anche espressione il monoteismo. Ciò è ben esemplificato dalla situazione dell'area vicino-orientale, dove entrambe le forme religiose sono rappresentate. Il legame tra la struttura complessa delle società superiori e la religione politeistica può essere compresa analizzando i caratteri di questa forma religiosa e, in particolare, le caratteristiche delle divinità politeistiche.

In una religione politeistica, la realtà è controllata da un numero più o meno elevato di divinità organizzate in un complesso che, con termine greco, definiamo *pantheon*, nel quale ciascuna entità svolge un ruolo ben preciso, distinto da quello delle altre, con le quali, tuttavia, è collegata da una serie di rapporti, che possono essere determinati dalla parentela, o dalle connessioni fra le loro sfere di influenza. La parentela: è questo un punto importante nella definizione della personalità dell'entità divina. Il dio politeistico nasce. Nasce dall'unione fra due divinità, o di una divinità con un'altra entità extra-umana, ma non mancano eccezioni (come la generazione di un dio senza accoppiamento); quindi, il dio ha anche un'infanzia e una maturazione, che lo porterà a raggiungere, attraverso una serie di vicende, la connotazione che lo distinguerà, poi,

nel tempo attuale, dagli altri dèi. Tutto ciò avviene nel tempo del mito e quindi, attraverso il racconto mitico, viene fondata la divinità nei suoi specifici caratteri e campi di azione, proponendo la narrazione della nascita, degli eventi che l'hanno vista protagonista nella dimensione delle origini, e che ne hanno fissato i caratteri personali. La divinità politeistica ha un nome personale e caratteristiche fisiche ben precise, che consentono di rappresentarla in una forma antropomorfa più o meno accentuata (ci sono anche esempi di teriomorfismo, o di semi-teriomorfismo). I rapporti di parentela con altre entità extra-umane collocano ogni dio in una genealogia, posizionandolo anche, nella cronologia mitica, in una specifica generazione divina. La divinità politeistica è immortale, ma ha bisogno di venir mantenuta in essere dal culto che gli uomini le devono tributare. Con la fine degli uomini, con la fine del mondo, il *pantheon* politeistico finirebbe, essendo queste entità immanenti al mondo. Una concezione, dunque, profondamente distinta da quella relativa al dio unico, che è da sempre e per sempre, è trascendente, esiste indipendentemente dal mondo e dalla venerazione da parte degli uomini.

Ciascuna divinità politeistica ha una propria sfera di influenza, senza interferenze con le altre entità divine, cosa che invece avviene frequentemente nel tempo del mito, quando, cioè, le competenze non sono ancora ben fissate. L'ambito di azione delle divinità politeistiche è, quindi, definito e limitato dall'agire delle altre entità, per cui esse non sono onnipotenti, né onniscienti, ma esplicano tutta la potenza nel loro campo di azione.

Quando si parla di sfere di influenza di un dio, bisogna riflettere che si tratta di ambiti complessi, per cui appare improprio definire semplicemente una divinità politeistica con espressioni come «dea dell'amore», «dio della tempesta», «dea della caccia». Una parola, un concetto, non possono bastare ad esprimere la capacità di azione di un essere divino. In realtà, esso controlla un insieme di campi, collegati fra loro da connessioni che, a noi, possono anche apparire, ad un primo esame, di non facile comprensione. Come pure, un aspetto della realtà, che potrebbe apparirci unitario, può invece ricadere sotto il controllo di entità diverse, perché racchiude una pluralità di aspetti: è probabile, quindi, che non esista una «dea dell'amore», ma più entità che controllino le varie facce di questo concetto e, quindi, la sfera erotica, con tutti i suoi addentellati, potrà ricadere sotto il dominio di una divinità, l'unione coniugale essere tutelata da un'altra e la sfera della fecondità e del parto da un'altra ancora.

Fig. 4
Veduta degli scavi di Uruk
(da Cardini 1994, p. 19 fig. 4)

Quando ci avviciniamo allo studio delle divinità politeistiche dobbiamo dunque guardarci dalle semplificazioni, che, oltre ad essere non corrette, ci porterebbero ad una comprensione inadeguata dei meccanismi di questa forma religiosa, e non ci consentirebbero di individuare i legami tra le varie entità e, tanto meno, di indagare il significato e la funzione dei riti ad esse rivolti.

Le divinità politeistiche sono organizzate in un *pantheon*, nel quale la maggiore o minore importanza di queste figure è legata al rilievo degli ambiti che esse controllano, fermo restando che, se certe sfere sono di importanza determinante in una società – e, di conseguenza, le divinità che le tutelano – nessuna entità potrebbe mai essere ininfluente, poiché ogni elemento, ogni settore della realtà, è componente insostituibile per l'equilibrio di una società organizzata. Ne consegue che tutte le divinità devono ricevere la giusta venerazione, e nessuna può venire trascurata.

Le generazioni divine si susseguono, dal tempo remoto delle origini alla costituzione di quel *pantheon* e di quell'insieme di entità extra-umane, che saranno destinatarie di uno stabile culto nell'attualità. Le entità divine dei primordi, proprio perché connesse a quella dimensione caotica, rimangono a margine del complesso degli dèi, ricordate nel mito per la loro azione di contributo alla fondazione della realtà, spesso rappresentate con caratteri mostruosi a marcare la loro appartenenza al caos primordiale, comunque escluse dalla regolare pratica cultuale. A questo proposito dobbiamo poi ricordare tutte quelle entità extra-umane, che svolgono un ruolo importante nella fondazione della realtà, talora in antagonismo con gli esseri divini: casi indicativi possono trovarsi, ad esempio, nella religione greca, nelle entità dagli spesso marcati caratteri mostruosi dei discendenti di Pontos, ma anche nel Vicino Oriente antico possono essere individuati casi come quello emblematico di Anzu. Questi esseri, di norma, non hanno culto, ma sono strettamente legati al mito e alla dimensione caotica dei primordi. Accanto a questi, ne compaiono altri, che svolgono un ruolo nella realtà e sono legati fortemente alla condizione esistenziale umana. Un esempio facilmente individuabile nelle religioni dell'ambito vicino-orientale di questo tipo di entità è sicuramente quello dei demo-

Fig. 5
Rilievo da 'Ubaid raffigurante l'aquila leontocefala (da Roaf 1991, p. 86)

ni che insidiano l'uomo nei momenti critici della sua esistenza e, per questo, sono destinatari di riti tendenti a tenerli lontani, o comunque a controllarne, o limitarne, gli effetti negativi.

Ma ancora dobbiamo ricordare la possibile presenza, nelle religioni politeistiche, di esseri extra-umani, che nel tempo del mito appaiono strettamente legati alla definizione delle attività umane e delle condizioni esistenziali dell'uomo. Si tratta di una tipologia di personaggi, che trova la sua formulazione più elaborata e raffinata nella religione greca nella personalità eroica. Gli eroi, attivi nel tempo del mito nella fondazione della realtà accanto alle divinità, oggetto di un culto specifico nel tempo storico, risultano in stretta connessione con tutto ciò che concerne le situazioni esistenziali e le attività umane. Esseri di questo tipo sono facilmente individuabili nelle mitologie del Vicino Oriente antico, anche se dobbiamo purtroppo riscontrare una carenza di dati relativamente alla loro posizione cultuale, probabilmente da attribuire ad una mancanza di documentazione, allo stato attuale delle nostre conoscenze, laddove, per il mondo greco, abbiamo una precisa indicazione riguardo alle pratiche rituali indirizzate a questi personaggi.

Questa breve introduzione alle caratteristiche del politeismo, ai principali temi e alla tipologia delle entità individuabili nelle diverse formulazioni di questa struttura religiosa, potrà esserci di guida nell'analizzare gli specifici caratteri dei complessi politeistici dell'area vicino-orientale e nell'affrontare i problemi che possono presentarsi all'indagine storico-religiosa della documentazione che ci è pervenuta. In realtà, lo studio delle religioni antiche è spesso condizionato proprio da problemi relativi alla documentazione.

Abbiamo detto che la religione politeistica è propria delle civiltà cosiddette superiori, che sono caratterizzate, fra l'altro, dalla conoscenza della scrittura. La documentazione della quale si potrà disporre sarà dunque costituita da testi. Il fatto di poter disporre di documenti scritti potrebbe farci pensare che lo studio delle religioni di queste culture possa rivelarsi più agevole e più certo, che non l'indagine sul materiale trasmesso oralmente – come nel caso delle culture cosiddette «primitive» –, di difficile reperimento e sempre viziato dall'interpretazione di chi lo ha raccolto e, successivamente, trasferito per iscritto in forme fruibili da parte degli studiosi. Le cose, però, non stanno esattamente in questo modo. Di fronte a documenti scritti, bisogna prima di tutto vedere di che tipo di testi si disponga, per quanto riguarda l'ambito religioso. Bisogna poi tener conto dell'ambiente nel quale questi testi sono stati elaborati e, quindi, in base a tutte queste consi-

Fig. 6
Tavoletta dagli archivi di Ebla con citazione di nomi divini (da Matthiae *et. al.* 1995, p. 308)

derazioni, valutarne il contenuto. È chiaro, ad esempio, che un documento amministrativo è notevolmente diverso da un testo mitologico, anche se ciò non vuol dire che non possano fornirci entrambi tutta una serie di dati utili per indagare le varie componenti di quella religione. Ma, oltre a questo, bisogna tener conto di altri fattori molto importanti. Se pensiamo al racconto mitico, ad esempio, dobbiamo ricordare che la tradizione mitica – custodita nella memoria della collettività come patrimonio sacro comune, che ne garantisce permanentemente l'identità – viene riproposta, narrandola, in specifiche circostanze di rilevanza sacrale, grazie a persone alle quali è riservato questo compito (gli anziani del villaggio, presso i popoli c.d. «primitivi»; il personale sacerdotale nelle civiltà «superiori»; i poeti, cantori degli eventi delle origini e dei protagonisti del mito, come avviene, ad esempio, in Grecia). È così che questa tradizione, presente alla coscienza degli individui del gruppo attraverso un meccanismo di conservazione, passa attraverso il binario della trasmissione orale, anche quando esiste una sistemazione scritta del patrimonio mitico. La redazione scrit-

ta non esclude la trasmissione orale, ma è indizio di diversi piani della diffusione e della fruizione del mito. E, d'altra parte, le redazioni scritte possono esprimere diversi ambienti di utilizzazione e di diffusione del mito. Questa riflessione è significativa per la comprensione dell'importanza delle varianti nella tradizione mitica; esse, presenti nella trasmissione orale, sono altrettanto presenti in quella scritta, poiché non sono prodotto della variabilità dovuta alla trasmissione attraverso la narrazione che, al contrario, si basa su rigide forme di memorizzazione, destinate a garantire l'integrità nel tempo della tradizione, che deve essere preservata nella sua funzione di fondazione. Le varianti sono ben attestate anche nella diffusione per iscritto del mito, rivelando la stessa funzione – rispetto a quella della tradizione orale – di espressione di variazioni destinate a dare diverso rilievo agli elementi che devono essere fondati attraverso questi racconti, rappresentando talora versioni locali del racconto stesso, o legate a specifici luoghi di culto, tipologie di culto, o entità oggetto di determinati riti. E la variante può essere quindi legata anche all'ambiente nel quale è stata scelta e redatta quella versione del mito (un ambiente templare, ad esempio, e di un determinato tempio rispetto ad un altro, o un ambito palaziale). Se molte possono essere le varianti di un mito, la nostra capacità di indagare queste tradizioni sta nel tipo di documentazione che queste culture ci hanno tramandato. Talora i documenti ci mettono di fronte alle versioni per così dire «ufficiali» del mito, redazioni canoniche fissate in ambito templare o palaziale; in altri casi la varietà e la ricchezza delle versioni locali ci viene restituita dalla trasmissione poetica della tradizione sacra. È questo, ad esempio, il caso del mondo greco, dove sono i poeti i narratori di miti che ci hanno tramandato quelle tradizioni sacre che, nella varietà delle tradizioni locali, costituiscono il patrimonio delle diverse *poleis*, connesse ai differenti culti divini e alla venerazione degli eroi. Lo studio di questa tradizione si dipana attraverso una fitta rete di varianti che mantiene, accanto al rigore della conservazione del patrimonio mitico con tutte le sue valenze fondanti, la vivacità e varietà della tradizione orale. Manca, purtroppo, in questo ambiente, una documentazione canonica, sicuro prodotto dell'elaborazione templare. E noi non possiamo che rammaricarcene, pur coscienti della sua esistenza, che emerge a tratti dalle opere degli autori tardi, ormai distaccati dalla viva pratica di quel patrimonio religioso, dai riferimenti di eruditi, che ci dicono dell'esistenza di tradizioni templari, senza svelarci, però, quelle versioni, forse coperte dal segreto rituale.

Nel caso della documentazione dell'ambito vicino-orientale, si può notare come, pur nelle differenze tra le varie culture dell'area, si possa riscontrare una situazione opposta rispetto a quella greca. Le nostre fonti sono essenzialmente di provenienza ufficiale: testi da archivi dei templi o di palazzo. Le redazioni mitiche sono canonizzate, fissate spesso in maniera così rigida, da consentire solo la redazione di copie dichiaratamente fedeli ad un originale a noi purtroppo sconosciuto. Le varianti esistono, ma, in un controllo così rigido della tradizione, evidentemente sono rare, o, forse, si potrebbe dire, altrettanto rigidamente controllate, come nel caso della presenza, al centro di un episodio mitico, di una divinità al posto di un'altra, protagonista in altra redazione. La ricostruzione di quel patrimonio mitico, presente alla coscienza dei fedeli, nelle diversificazioni legate a specifici ambiti di venerazione, e che anima la pratica cultuale quotidiana nella devozione popolare, è particolarmente ardua, e talora impossibile, quando specialmente non si può trovare soccorso nei dati che potrebbero emergere dalle attestazioni di rituali più legati alle pratiche cultuali connesse alle esigenze quotidiane. Anche la configurazione delle entità oggetto di culto assume, così, un aspetto «ufficiale», nascondendo alla nostra indagine tutti quegli elementi della personalità divina, che ne completano la fisionomia nella venerazione quotidiana e popolare.

In tutti i casi, lo studio di queste religioni deve affidarsi ad una varietà di documenti, non solo testi e, certamente, in questo ambito, non solo quelli mitologici, ma ogni documentazione che possa, ad esempio, consentire di ricostruire dei rituali: testimonianze archeologiche, tutti i dati che possono venire dall'iconografia, fino alle tradizioni locali, anche di epoca tarda, che possono contenere richiami alle credenze e ai culti legati a determinati siti, e alle informazioni, pur se spesso deformate e di parte, contenute in testimonianze di altre culture, che descrivono le pratiche e le credenze religiose dei popoli vicini (si pensi ai dati provenienti dall'Antico Testamento, o dagli autori classici sul mondo vicino-orientale).

È ben chiaro, quindi, che lo studio del materiale sacrale relativo ad una qualsiasi cultura ha bisogno di «esperti» di diversi campi. I testi hanno bisogno dei conoscitori della lingua, ma senza gli archeologi non si hanno i testi, non si possono inquadrare nel contesto ambientale e cronologico, né collegarli a reperti, che possono illuminarci sulla iconografia sacra, sulle strutture templari e sugli elementi architettonici, nonché sulle suppellettili, che possono fornire indicazioni sulle pratiche rituali attribuibili ad un determinato sito. Serviranno chimici in grado di effettuare esami sui reperti,

Fig. 7
Veduta della *ziqqurat* del dio An a Uruk (da Wilhelm 1998, p. 38)

antropologi e magari medici, capaci di studiare gli eventuali resti umani, che possano fornire notizie su riti funerari, o resti di animali, che potrebbero darci indicazioni preziose su celebrazioni di sacrifici, e così via. L'elenco, come si vede, si allunga; ma tutto questo lavorio di indagine non potrà farci considerare i dati come effettivamente studiati, e tanto meno compresi, se non saranno inquadrati nel giusto contesto storico. Lo storico dell'antichità dovrà, con le sue conoscenze, dare una collocazione appropriata al materiale, la cui interpretazione potrà essere tentata solo nel suo contesto storico-ambientale. Ma perché tutto ciò porti ad una valutazione quanto più corretta e approfondita di un materiale che, attraverso la valorizzazione della componente religiosa, potrà rivelare le valenze sacrali di elementi, che non possono essere ridotti a testo e traduzione, o disegno e classificazione di reperti archeologici, servirà anche un'analisi storico-religiosa, perché l'unione di tutte queste conoscenze conduca alla valutazione dei prodotti di una civiltà, come manifestazioni di un complesso culturale, per il quale la componente religiosa è l'espressione e la garanzia sacrale della sua identità.

Se dobbiamo prendere in considerazione il tipo di studi di cui si può disporre riguardo alle religioni del Vicino Oriente antico, dobbiamo notare, per prima cosa, che la religione viene di solito esaminata come una parte del panorama che viene offerto, riguardo ad una determinata cultura. Alla luce di quanto abbiamo detto fino ad ora, appare evidente come il complesso di miti, entità extra-umane che ne sono protagoniste, e rituali, non possono essere proposti come un capitolo di un saggio su una determinata cultura, visto che la componente religiosa di una società permea tutta la complessa struttura nella quale questa è organizzata, e ne garantisce l'identità, dandole quel fondamento sacrale destinato a definirne i caratteri e a tutelarne sacralmente la stabilità.

In realtà, la difficoltà di approccio ai documenti scritti, legata alla complessità delle lingue nelle quali sono redatti e, quindi, all'obiettiva necessità di specialisti, per darne una lettura filologicamente corretta, abbinata ad un significato plausibile, ha, in prati-

ca, «consegnato» questi testi nelle mani dei filologi, che ne hanno quindi tentato, a buon diritto, una interpretazione. Che poi questa interpretazione risulti in ogni caso plausibile anche sul piano storico-religioso, è un altro discorso. Se è indispensabile decifrare i testi, o dare una collocazione cronologica quanto più possibile esatta a reperti archeologici, è anche vero che per poter comprendere un testo mitico e rilevarne gli elementi fondanti, per decifrare l'articolazione e le finalità di un rito, può risultare irrinunciabile la conoscenza del meccanismo mitico, della tipologia dei riti e della specifica funzionalità di determinati atti rituali, e di fondamentale importanza il ricorso a metodi di comparazione, che, solo attraverso un inquadramento storico-religioso, possono condurre ad una completa valutazione dei documenti.

È quindi evidente che alla complessità della struttura che ha realizzato quel sistema sacrale, del quale a noi sono arrivati documenti di così difficile interpretazione, deve corrispondere una pluralità di esperti, che possano procedere all'analisi di tutti gli elementi che devono condurci a dare una valutazione dei dati di cui disponiamo. Quel che di solito si verifica è che questi esperti intervengono in successione nello studio di tali dati, contrapponendo sovente interpretazioni ad altre solo in parte coincidenti, o completamente contrapposte. Ci troveremo, quindi, di fronte a una lettura filologica, a una archeologica, una storica e così via, fino, magari, anche ad una valutazione storico-religiosa di determinate testimonianze. È chiaro, alla luce di quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, che, se è legittimo scomporre l'oggetto di indagine per poterne realizzare un'analisi approfondita, è però poi indispensabile valutare come, in quello che è l'oggetto di studio, tutti gli elementi concorrano ad un meccanismo perfettamente in grado di portare a compimento la sua funzione sacrale. Ne consegue che la soluzione del problema sarebbe la collaborazione di tutti questi esperti nell'analisi dei dati. Ma se ciò realizzerebbe la soluzione ideale, ci limitiamo qui ad auspicare una maggiore collaborazione fra gli studiosi, disposti a riconoscere gli inevitabili limiti di ogni competenza, e a mettere a disposizione le proprie specifiche conoscenze, per realizzare un meccanismo di interpretazione ben funzionante, all'altezza del difficile compito.

Accanto a tutte queste considerazioni, bisogna farne un'altra, essenziale perché l'impostazione di un qualsiasi studio sulle culture antiche risponda ai criteri di coerenza storico-culturale di cui si è detto. È indispensabile, infatti, che, nell'accostarsi ai documenti di una civiltà antica, ci si ricordi sempre che si trattava di colletti-

vità organizzate, nelle quali ogni attività, così come ciascuna manifestazione culturale, aveva uno scopo funzionale alla vita del gruppo, a ogni livello e in tutti gli ambiti. Si ha invece la sensazione, leggendo certi studi, che si parli di gruppi umani estinti da sempre. E l'aspetto che più risente di questa forse inconsapevole volontà di relegare il mondo antico in una dimensione remota, è proprio quello sacrale. È, invece, soltanto la coscienza del significato e della funzione che la componente religiosa svolgeva, quale garanzia del mantenimento dell'identità e della stabilità di un determinato gruppo umano, che consente di vedere quella collettività viva e operante nella propria dimensione temporale. E questo si realizza solo se la componente religiosa di una cultura viene appropriatamente inquadrata nel suo contesto storico, azione che consentirà di studiarne i mutamenti, in relazione agli accadimenti nel corso del tempo, funzionali al mantenimento delle garanzie sacrali del gruppo. Dovrà essere, dunque, uno studio storico-religioso a mettere in evidenza la vitalità di quelle culture e la funzionalità di quelle manifestazioni religiose, i cui prodotti sono stati, fortunatamente, a noi conservati.

L'applicazione del metodo storico-religioso allo studio dei materiali provenienti dal Vicino Oriente antico apre prospettive interpretative molto interessanti. Gli studi già esistenti improntati a questo tipo di analisi hanno rivelato chiaramente il valore di una interpretazione così articolata. Molto ci possono ancora dire documenti già noti e studiati, ad esempio testi mitologici la cui interpretazione filologica si può dire ormai sostanzialmente stabilita, o rituali già ben approfonditi nella collocazione temporale e nella loro articolazione. Molto c'è da indagare, però, per un'analisi veramente approfondita sul piano storico-religioso di tanti miti, alcuni dei quali ancora non compiutamente compresi nelle loro valenze fondanti, spesso a causa delle molte lacune presenti nei testi; e anche numerose attestazioni cultuali possono ancora darci risposte riguardo ai modi di venerazione delle singole divinità, e anche per la comprensione di certi aspetti della fisionomia di alcune entità non sempre pienamente ricostruiti.

Ma dobbiamo ricordare che il Vicino Oriente continua, per nostra fortuna, a fornirci nuovi documenti, che allargano le nostre conoscenze e, allo stesso tempo, rimettono spesso in discussione convinzioni che sembravano ormai acquisite. Viene alla luce la realtà di siti, che prima non erano che un nome in un'iscrizione, o in qualche documento amministrativo e, con la scoperta della loro concreta esistenza, si rivelano, naturalmente, molto più che un sito,

ma luoghi che hanno ospitato insediamenti umani, con tutta la vivacità delle loro attività, delle manifestazioni culturali e delle espressioni religiose. Questi nuovi rinvenimenti meritano, fin dal primo momento, di essere studiati nella loro completezza; meritano uno sforzo di coordinamento delle competenze indispensabili per l'approfondimento della loro conoscenza. Hanno diritto, fin dalla prima indagine sui documenti, ad un adeguato inquadramento storico-religioso.

Fig. 8
Torso di Ibbit-Lim, da Ebla (da Matthiae *et al.* 1995, p. 408)

È in questa ottica che uno studio che intenda presentare un quadro delle religioni politeistiche del Vicino Oriente antico deve muoversi, perché la presentazione della componente religiosa delle diverse culture non si risolva in un elenco di nomi di divinità, o di celebrazioni festive. È solo la valutazione del ruolo di quelle entità extra-umane, la volontà di indagare la funzione alla quale erano destinati quei rituali – ricostruibile solo dall'analisi delle loro componenti, in rapporto al contesto nel quale si svolgevano, o alle entità che vi risultano coinvolte – che potrà farci tentare la ricostruzione delle valenze della componente religiosa nella complessa struttura di ciascuna cultura.

1.2 – Caratteri del politeismo nelle culture del Vicino Oriente antico

Lo studio del politeismo nelle culture del Vicino Oriente antico deve essere intrapreso tenendo ben presenti le loro peculiari caratteristiche. Quando i documenti provenienti dai centri mesopotamici sono venuti alla luce e sono stati decifrati, la conoscenza del politeismo greco, della mitologia, dei caratteri divini, dei rituali di questa religione non poterono non alimentare l'istintivo desiderio di confronto con i miti e le caratterizzazioni delle divinità nelle culture dell'Oriente. A questo si deve aggiungere che, prima che

tali documenti venissero portati alla luce, erano state proprio le fonti classiche a fornirci notizie – anche se certamente di parte – su quelle culture e sulle loro credenze e pratiche religiose.

In qualche caso, come per la tradizione sacra dell'area cananea, non abbiamo avuto altro che i testi classici o le polemiche notizie vetero-testamentarie a fornirci informazioni quanto mai condizionate dall'interpretazione di miti e figure divine nel tentativo di farle coincidere con entità e realizzazioni sacrali proprie delle culture classiche, o rappresentate in una luce chiaramente polemica nei testi biblici. La scoperta della città di Ugarit e dei suoi archivi ci ha aperto una finestra sulle divinità e la mitologia di un'area sotto questo aspetto assai poco conosciuta.

Il ritrovamento di documenti e la loro decifrazione hanno reso possibile l'acquisizione di notizie derivanti da fonti dirette sulle religioni dell'ambito vicino-orientale, accanto, naturalmente, a tutti gli altri materiali messi in luce dagli scavi archeologici. Tutto ciò ha consentito una ricognizione della struttura sacrale delle diverse culture dell'area, anche se spesso permangono lacune nelle conoscenze dei dati e incertezze nell'interpretazione del loro significato, e questo, tanto per l'incompletezza della documentazione, quanto per la difficoltà di decifrare e interpretare l'articolazione dei riti, la definizione delle personalità divine, di attuare, in sostanza, la ricostruzione delle strutture religiose nelle peculiari caratteristiche delle diverse civiltà.

Bisogna considerare il fatto che la realtà storico-culturale del Vicino Oriente antico abbraccia un'area geografica molto articolata, con una varietà di insediamenti e popolazioni assai diversificati, la cui documentazione si estende per un amplissimo arco di tempo. Lo studio delle civiltà dell'area vicino-orientale richiede, dunque, per un esame degli elementi di interesse sacrale, un'attenta analisi dei dati, che tenga conto del contesto storico-ambientale delle varie situazioni culturali. Ciò non impedisce di mettere in evidenza tutti gli elementi di raccordo fra i complessi religiosi delle popolazioni che hanno visto svilupparsi le loro vicende, nel corso della storia, nell'area vicino-orientale.

Nell'accostarsi allo studio delle religioni del Vicino Oriente antico bisogna tener conto di tutte le fasi storiche e degli apporti culturali che concorrono a formare la struttura dei complessi religiosi di un'area dalle forti articolazioni etniche. Ciò deve farci essere estremamente cauti nel voler tracciare una rappresentazione troppo lineare dei diversi complessi politeistici e spingerci, invece, ad una grande attenzione a tutti gli elementi che possano essere segnali di quegli apporti di diversa origine, che una forte volontà di sistemazio-

ne dell'impianto sacrale ci ha conservato, intenzionalmente, in una forma rigidamente codificata. A tutto ciò si deve riflettere, se ci si vuole avvicinare alla comprensione della complessa composizione del *pantheon* nelle diverse culture del Vicino Oriente.

La documentazione che ci è giunta, là dove ci è stata conservata, ci ha tramandato una «selezione» di quella tradizione mitica, che i centri dell'autorità religiosa o politica, in queste culture, hanno voluto preservare nella forma scritta. I documenti relativi ai riti, le attestazioni iconografiche, così come antroponimi e, talora, anche toponimi, ci forniscono notizie riguardo alle divinità del *pantheon*, ma anche relativamente a tutte quelle entità che comunque risultano destinatarie di azioni rituali. Ciò non significa che noi potremo sempre delineare, più o meno accuratamente, la personalità delle divinità all'interno del sistema cultuale di ciascuna civiltà, ma spesso, purtroppo, non riusciremo a cogliere nemmeno i tratti che potrebbero consentire l'individuazione delle competenze di tante entità, delle quali non siamo in grado, così, di precisare la posizione nell'ambito del culto pubblico, o della pratica rituale privata.

Fig. 9
Mattone smaltato con l'immagine di un re assiro davanti al dio Assur (da Wilhelm 1998, p. 57)

Lo studio della religione nelle culture del Vicino Oriente antico deve muovere dalla valutazione delle caratteristiche dell'organizzazione sociale e politica delle culture di quest'area. Gli insediamenti urbani che caratterizzano la realtà mesopotamica, ad esempio, si presentano come centri di organizzazione politica ed economica, ai quali fanno capo tutte le attività, anche esterne alla città, che rientrano nel suo sistema econo-

mico e sociale. Una struttura religiosa fondata sulla organizzazione cittadina non può non realizzare un impianto sacrale fondato su un complesso di culti, che devono garantire le specifiche esigenze di quel nucleo urbano, affidando la tutela della città – all'interno del sistema cultuale del *pantheon* politeistico – ad una divinità poliade, che ha il suo luogo di venerazione nel tempio principale. Potere politico, che ha il suo centro nel palazzo cittadino, e potere religioso, con il suo nucleo nell'area templare della divinità poliade, concorrono alla gestione di queste strutture urbane in tutto il complesso delle attività che si svolgono nella città e in tutte quelle azioni e situazioni che collegano il nucleo urbano con la realtà esterna, nelle attività economiche, nei rapporti commerciali, nelle relazioni diplomatiche, come nei conflitti con altre città o paesi.

Vale la pena di sottolineare come, in questo tipo di culture arcaiche, non si possa parlare di una differenziazione tra potere politico e religioso nei termini di una distinzione tra laico e religioso, laddove, in questi contesti, i due centri di potere sono fortemente legati e non è concepibile l'autorità politica senza il sostegno che a tale autorità deriva dal supporto sacrale, che ne costituisce la garanzia, ricevendone, d'altra parte, la piena tutela, sul piano politico, anche nei confronti delle eventuali insidie derivanti dai conflitti con altre città, o popolazioni. In effetti, è ben noto come, al momento della conquista di una città, fosse cura dei vincitori portare via dal tempio la statua della divinità poliade, in modo da privare la città conquistata della tutela dell'entità divina, che doveva costituire la garanzia sacrale del mantenimento della sua integrità culturale. Il legame fra la città e la sua divinità tutelare ha fondamento, naturalmente, nel tempo del mito, in quella dimensione delle origini dalla quale tutto ha avuto inizio e nella quale sono stati definiti i caratteri esistenziali e culturali dei diversi gruppi umani. È in questa dimensione che si fissa il legame fra la città e il dio poliade, legame che viene rinsaldato e rinnovato periodicamente attraverso il rito e la rievocazione dei miti che ne narrano l'origine. È per questo che l'allontanamento della divinità dalla sua sede di venerazione potrebbe scardinare la coesione sociale del gruppo e provocare lo sconvolgimento dei motivi di identificazione culturale, che ne garantiscono la persistenza. Il che è esattamente ciò che si prefigge il nemico con la rimozione dell'effigie divina.

Nell'osservare l'articolazione del *pantheon* delle diverse popolazioni dell'area vicino-orientale bisogna rilevare come, ferma restando la specifica importanza che in ogni centro veniva riservata ad una o più figure divine (che avevano, ad esempio, il loro culto

Fig. 10
Veduta dell'area sacra di Uruk (da Roaf 1991, p. 60)

nell'area sacra, in connessione con il complesso templare principale: si veda il caso di Inanna ed An ad Uruk), la presenza delle altre entità nel patrimonio mitico, come nella pratica rituale, è tale da consentirci di parlare, ad esempio, di un *pantheon* sumerico, o di quello accadico, senza doverci riferire al *pantheon* di singoli siti. Il complesso delle divinità politeistiche, nelle loro funzioni e nelle manifestazioni cultuali ad esse rivolte, vengono così a rappresentare un elemento unificante nel variegato panorama dei centri urbani di quest'area. Se questo è vero, da parte nostra deve esserci un'estrema attenzione nell'analizzare i caratteri delle singole divinità, per non cadere, talora, in semplificazioni eccessive.

È senza dubbio evidente che, per quanto riguarda popolazioni insediate in specifiche regioni del Vicino Oriente antico – ad esempio quelle che abitavano il territorio attraversato dai due grandi fiumi Tigri ed Eufrate, o quelle dell'area siriana – le loro strutture politeistiche presentano caratteri che consentono di ricondurle ad una elaborazione culturale dai caratteri comuni. Così pure, ci troviamo di fronte ad entità divine ricorrenti in ciascuno di questi ambiti, in evidente rapporto con le particolari esigenze di garanzia sacrale delle specifiche società, che ad esse fanno riferimento sul piano mitico-rituale. Contesti culturali comuni, ambienti etnica-

mente affini, trovano spesso riscontro in strutture politeistiche con significative analogie. Ma il ricorrere dei nomi di divinità, spesso indizio di affinità culturali o etniche, non deve indurci a pensare che ci troviamo di fronte ad un'unica realizzazione divina. Ogni divinità, infatti, nelle sia pur forti analogie, è espressione specifica del contesto nel quale è inserita, e al quale è funzionale. Per questo dobbiamo essere pronti a cogliere tutte le sfumature che distinguono divinità dallo stesso nome, presenti nel *pantheon* di più popolazioni, non classificandole tanto come varianti locali di un'unica entità ricorrente in un determinato ambito culturale, ma come la realizzazione di figure divine con specifiche caratteristiche a garanzia sacrale, però, di sfere di interesse esistenziale analoghe. L'osservazione della specificità dei caratteri di ogni entità, anche se portatrice di un medesimo nome personale, ci farà comprendere la ricchezza delle manifestazioni sacrali di culture che risulterebbero altrimenti irrigidite in espressioni religiose, che si ripeterebbero senza quella originalità, che è invece l'indice della vitalità di quelle civiltà che le hanno prodotte.

Un'altra questione importante è quella relativa a tutte le forme di identificazione di una figura divina con un'altra appartenente a diversa popolazione, che devono essere osservate con grande cautela. Bisogna infatti ricordare che in tutti i casi in cui si verifica l'integrazione di popolazioni diverse – come nel caso dei Sumeri e degli Accadi – le equivalenze tra divinità, che gli studiosi moderni tendono a considerare, per così dire, automatiche, anche per gli effettivi segnali di assimilazione nei documenti antichi, non sono, però, del tutto soddisfacenti. Ad un'analisi più attenta ci si accorge, ogni volta, che ciascun dio ha le sue connotazioni specifiche, che, in sostanza, non rendono possibile una puntuale sovrapposizione delle figure divine. Ecco che ci rendiamo conto, ad esempio, che l'equazione «sumerica Inanna = accadica Ishtar» ci sta stretta: le due divinità femminili non sono proprio uguali – e, del resto, come potrebbero? –, dal momento che queste due entità dovevano dare tutela sacrale alle esigenze di due distinte culture. Non dobbiamo, infatti, confondere la sovrapponibilità di figure divine di popolazioni diverse con la volontà di assimilazione di civiltà che elaborano propri meccanismi di integrazione culturale in conseguenza di eventi storici, che hanno portato alla necessità di rendere coerenti, o perfino di assorbire, credenze ed espressioni rituali di società differenti, con le quali si sono determinate situazioni di coesistenza.

I contatti con paesi vicini, o l'inserimento di genti non originarie di un determinato luogo, per migrazioni di popoli, o per occupazione

più o meno violenta di regioni, provocano necessariamente, nella struttura politeistica dei gruppi umani che vanno incontro a questi confronti ed eventualmente a sovrapposizioni culturali, un assestamento, in quanto gli apporti delle espressioni religiose delle altre popolazioni devono essere controllati, o assorbiti, per impedire che i caratteri specifici di un gruppo abbiano il sopravvento, fino a stravolgere irrimediabilmente l'identità culturale dell'altra collettività. E tuttavia, il contatto fra le diverse culture lascia inevitabilmente il segno, anche nelle strutture sacrali dei gruppi che risultano dominanti, persino là dove non c'è una volontà programmatica di assorbire culti, credenze religiose dei vari popoli che vengono ad essere inglobati nella nuova struttura statale. Questo ci aiuta a comprendere il fenomeno dell'inserimento in un complesso politeistico di divinità, che i dati in nostro possesso documentano come appartenenti ad altra cultura, e quindi apparentemente non pertinenti a quella struttura politeistica, ma che scopriamo coerentemente inserite nel nuovo contesto, spesso mediante l'accostamento ad altre entità di quel *pantheon*, e che sovente, però, conservano le loro specifiche sfumature, finendo, così, per fornire una nuova coloritura alla personalità delle figure divine alle quali sono state associate.

Lo studio di questi inserimenti, o dei fenomeni di sovrapposizione, non è per nulla facile; richiede, al contrario, attenzione e sensibilità nell'esame delle connotazioni delle diverse entità, e dei contesti nei quali tali processi si sono verificati, per non incorrere in semplificazioni, che non renderebbero ragione di elaborazioni che, pur se spesso dettate, certamente, da esigenze politiche, erano indirizzate a custodire un equilibrio sacrale, che veniva sentito come essenziale per il mantenimento dell'integrità e della coesione della struttura politica e sociale che si andava ridefinendo.

Ogni situazione andrà esaminata in tutti i dettagli, in ciascun caso specifico, ricordando che la presenza in un *pantheon* di una divinità deve trovare riscontro in un adeguato insieme di atti cultuali da rivolgerle; vale a dire che la presenza o l'inserimento di ogni entità è legata all'esigenza di coprire uno specifico settore di importanza esistenziale, alla quale corrisponde la venerazione da parte del fedele, con le conseguenti pratiche devozionali.

A questo si deve aggiungere il fatto che le popolazioni di quest'area vivono, nel corso della loro storia, anche l'esperienza del contatto fra forme religiose differenti, per cui il processo di assorbimento delle entità oggetto di venerazione presso altri popoli, o non è così semplice, o risulta assolutamente impossibile. Ciò è sicuramente vero per quanto rigurda il contatto delle civiltà a religione politei-

stica con quelle caratterizzate da una forma religiosa monoteistica. L'Antico Testamento ci dà testimonianza, con toni spesso molto polemici, delle difficoltà incontrate dai fedeli del dio unico nel mantenere l'integrità della loro fede e non cadere nella tentazione di darsi anche alla pratica di culti diffusi nella terra di Canaan, nella quale si erano stabiliti. Di qui le polemiche contro i sacerdoti di Ba'al e le credenze «fallaci» alle quali, forse con maggiore frequenza di quanto il testo ci voglia far credere, gli Ebrei finivano per cedere, evidentemente in un forse difficile, ma frequente tentativo di conciliazione tra forme religiose apparentemente incompatibili.

Dobbiamo tener presente, inoltre, che l'irruzione nelle vicende storiche dei popoli del Vicino Oriente di elementi nuovi, provocata dagli spostamenti, o dalle migrazioni di popolazioni a carattere non sedentario, comporta ulteriori sconvolgimenti dell'assetto della struttura politeistica di molti popoli. Queste genti migranti portano le loro credenze, le entità oggetto della loro venerazione, e specifiche forme religiose non necessariamente basate su un *pantheon* politeistico, o espressioni di strutture sacrali non compiutamente politeistiche. Troppo spesso, però, non siamo in grado, in realtà, di dare un quadro esauriente dei processi di infiltrazione di elementi di queste culture in quelle politeistiche insediate stabilmente nelle regioni del Vicino Oriente. Possiamo rilevare la comparsa di qualche variazione, talora locale, nella rappresentazione di certe entità divine, o nei loro appellativi. Ma la verità è che quello che ci manca e che, in queste circostanze, mette in luce quanto sia grave la carenza delle nostre conoscenze, quello di cui sentiamo la mancanza è un'adeguata documentazione riguardo alle pratiche religiose non ufficiali. Il fatto che a noi siano pervenuti documenti, che ci presentano essenzialmente l'espressione canonica della religiosità (che si tratti di testi templari, o di palazzo), costituisce un vero ostacolo, nonostante la lodevole caparbietà con la quale gli studiosi delle culture di quest'area tentano di esaminare, sotto ogni possibile angolazione, quanto ogni documento reperibile possa dirci. In verità, sappiamo poco o nulla su quello che si poteva produrre nella vita quotidiana nel diffondersi di tradizioni e di credenze straniere, o di pratiche rituali portate da genti differenti, e magari più o meno prontamente assorbite nella devozione quotidiana, con tutti gli adattamenti del caso, per rendere operativi, in un contesto diverso, entità importate e atti rituali funzionali a strutture economiche e sociali non conformi alle proprie.

Come abbiamo più volte osservato, la religione è una componente essenziale nell'assetto di una cultura, è garanzia delle sue

specifiche connotazioni, ma anche, nelle sue credenze e nelle manifestazioni cultuali, espressione della sua vitalità. E tale vitalità ci si rivela pienamente allorché noi abbiamo l'opportunità di accedere all'osservazione di quegli atti religiosi che più coinvolgono la vita quotidiana. Quando ci troviamo in presenza di documenti relativi a pratiche divinatorie tese a proteggere l'esistenza dell'individuo, di riti di tutela dai demoni che potrebbero insidiare il credente nelle varie situazioni pericolose che ricorrono nella quotidianità, o ancora di azioni rituali atte a propiziare entità capaci di assecondare il succedersi degli eventi nella vita di tutti i giorni, è allora che possiamo accostarci a quella che doveva essere la religiosità vissuta, anche al di fuori delle più rigide manifestazioni dell'ufficialità. Le espressioni devozionali, il ricorso a quei riti che più rispondevano alle esigenze della quotidianità ci danno la misura di una religione viva e realmente vissuta, delle credenze coltivate attraverso la trasmissione orale, della pratica religiosa sentita come esigenza e garanzia di vita e di identificazione culturale. E nell'ambito della pratica quotidiana un posto importante hanno tutte quelle azioni rituali che il vivo rivolge ai defunti, a tutela di una buona condizione per loro nell'aldilà, e a garanzia di un atteggiamento non ostile da parte del morto nei confronti di chi è rimasto in vita. Ma noi non siamo molto fortunati, purtroppo, nel reperimento, per quanto riguarda le religioni del Vicino Oriente antico, di dati relativi alla dimensio-

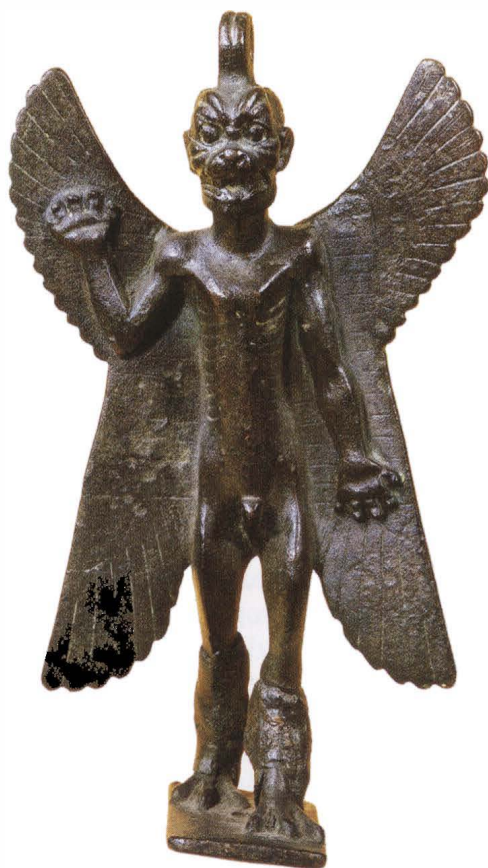



Fig. 11
Statuetta in bronzo del demone Pazuzu (da Roaf 1991, p. 77)

ne quotidiana dell'espressione rituale, che ci sarebbe tanto gradito avvicinare; e di questo non possiamo fare a meno di rammaricarci.

Abbiamo voluto toccare, in queste pagine, alcuni temi e problemi che risultano ricorrenti nello studio della componente religiosa nelle civiltà del Vicino Oriente antico, motivi che vedremo emergere, successivamente, allorché si passerà alla trattazione delle diverse culture dell'area.

1.3 – Il mito nelle religioni del Vicino Oriente antico

Nello studio delle culture che si basano su una tradizione scritta il ritrovamento di testi di argomento mitologico deve essere considerato una circostanza particolarmente fortunata. In special modo, la ricostruzione della personalità della divinità politeistica, degli ambiti che rientrano sotto la sua tutela sacrale, può trovare realizzazione solo attraverso una conoscenza quanto più approfondita possibile tanto del complesso mitico che definisce la formazione della figura divina, quanto dell'insieme dei riti che ad essa vengono rivolti. Ma è raro che noi possiamo disporre di dati esaurienti per le due componenti – quella mitica e la rituale – che realizzano la realtà operativa di ciascuna divinità nella struttura politeistica. Spesso bisogna avventurarsi in un'opera di ricostruzione, per mettere insieme tutti gli indizi reperibili, che possano consentire di delineare gli specifici connotati dei vari dèi in un determinato complesso politeistico.

L'importanza dei dati che ci vengono dal mito è evidente, se si tiene presente che – come abbiamo avuto modo di mettere in rilievo nelle pagine precedenti – è nel tempo del mito che vengono a definirsi i caratteri delle singole divinità, i rapporti – anche di parentela – con gli altri dèi e i collegamenti con le diverse entità operanti in quella dimensione, portando allo stabilizzarsi di quei connotati che renderanno poi operativa la divinità, nelle proprie specifiche sfere di competenza, nella realtà attuale.

In assenza dei dati relativi alla tradizione mitica di una determinata cultura ci riesce difficile, se non talora impossibile, la ricostruzione della personalità di una specifica entità divina, la sua posizione nel *pantheon*, i legami che possiamo intravedere nell'accostamento del suo nome a quello di altri dèi, o la funzione della sua presenza in una determinata azione rituale. Al contrario, la disponibilità di un buon *dossier* mitico su una certa divinità può

rivelarsi uno strumento prezioso per lo studio del suo ruolo in quel complesso politeistico, e anche un valido aiuto per la comprensione della sua posizione cultuale.

Abbiamo detto che la funzione del mito è quella di fondare la realtà, fornendo ai suoi vari aspetti garanzia sacrale. In questa ottica, anche le divinità e le loro competenze trovano fondamento nella dimensione del mito. E, in effetti, noi dobbiamo rilevare come nelle religioni politeistiche una quantità di miti siano incentrati sulle divinità, narrando la loro origine (miti teogonici), o presentando gli eventi che portarono alla formazione della loro personalità: abbiamo così miti sull'infanzia divina, o che raccontano determinati episodi nei quali le divinità operano in modo da manifestare i propri caratteri e viene a definirsi la personalità divina e i modi nei quali si esplicherà la capacità di azione dei singoli dèi, elementi che poi troveranno espressione nella diversificazione delle forme cultuali, attraverso le quali si realizzerà la loro venerazione nel tempo storico. È attraverso i miti che le vedono protagoniste, che alle divinità vengono attribuiti gli atti di fondazione, che vanno dall'origine e organizzazione del cosmo, alla definizione dei vari aspetti della condizione umana negli specifici elementi che caratterizzano quella società che, nel tempo storico, esse dovranno permanentemente garantire.

Le divinità non sono sole sulla scena del mito: accanto a loro agiscono una serie di personaggi, che contribuiscono in vario modo a dare realizzazione alla definizione della realtà storica. Vi è, infatti, tutta una serie di entità extra–umane, di personaggi, che si ritiene abbiano operato nella dimensione del mito, concorrendo con interventi di fondazione o atti di antagonismo – ugualmente carichi di valore fondante – alla definizione della realtà, così come è conosciuta dai membri di una determinata cultura. Di queste entità, come già abbiamo detto nelle pagine precedenti, alcune riceveranno appropriati atti di culto, nella realtà storica, altre rimarranno relegate nella dimensione del mito, garantendo, proprio con la loro condizione di inattività, la stabilità di una realtà, che esse non potranno più mutare con il loro agire, e che gli dèi tuteleranno permanentemente con il loro potere di intervento. Non va dimenticato, poi, che, nel tempo delle origini, esiste ed opera anche una umanità mitica, della quale può essere narrata la creazione, o comunque l'origine, e quindi i comportamenti e, talora, le scelte, che avranno un'importanza determinante nella fondazione delle condizioni esistenziali dell'uomo del tempo storico. Questa umanità mitica è profondamente diversa da quella reale e così deve essere, perché è

proprio da questo contrasto e dagli atti che essa compirà per mutare la situazione delle origini, che scaturiranno le condizioni esistenziali di quella cultura, i cui membri praticheranno, poi, forme cultuali dalle quali potranno sentirsi garantiti, proprio per la convinzione che esse siano state stabilite nel tempo sacro delle origini.

È il momento di passare all'osservazione dei meccanismi mitici attraverso i quali questo sistema di fondazione trova realizzazione nella tradizione delle varie culture del Vicino Oriente antico. Sarà utile prendere in esame alcuni miti e, attraverso la loro analisi, avvicinarsi allo studio dei temi che questo patrimonio sacro ci presenta.

Abbiamo detto che nelle religioni politeistiche, ove siano stati rinvenuti racconti mitici, questi trattano motivi cosmogonici, narrano la nascita degli dèi, la configurazione delle loro competenze e dell'assetto del *pantheon*, ma parlano anche della creazione dell'uomo, della fondazione delle condizioni esistenziali dell'umanità e della definizione del suo rapporto con le divinità. Dobbiamo tener presente che difficilmente un mito è indirizzato a fondare un unico aspetto della realtà. Il sistema di fondazione attraverso le vicende che si credono accadute nella dimensione del mito è un meccanismo complesso e le molte facce di un determinato aspetto della realtà devono trovare espressione in questa dimensione. Per questo, anche il racconto mitico che ci potrebbe apparire più semplice rivela, ad un'analisi attenta, una grande varietà di motivi, in relazione all'ambientazione, alla situazione temporale e al tipo di personaggi che sono presenti in quel mito. Ciò è verificabile, naturalmente, anche per quanto riguarda il patrimonio mitico di culture politeistiche, presso le quali possiamo trovare racconti mitici di sviluppo e contenuto ridotto, accanto a narrazioni complesse, con un'ampia articolazione e una forma letteraria molto elaborata. Ma, per quanto riguarda la ricchezza dei temi mitici presenti in quelle narrazioni e degli elementi che trovano fondamento in quelle storie sacre, la brevità, o la forma elaborata del racconto non è necessariamente determinante. E per cercare di comprendere appieno le valenze di un determinato documento mitico è importante, ove possibile, poter conoscere il contesto nel quale il racconto veniva presentato, perché accanto alla conoscenza di determinate vicende mitiche da parte dei credenti, c'è da tener presente la funzione di tali narrazioni, allorché venivano riproposte, raccontate, recitate in un determinato contesto. Poter conoscere l'ambito nel quale un mito veniva utilizzato e, possibilmente, il contesto rituale nel quale ciò eventualmente avveniva, o la celebrazione festiva alla quale era

collegato, ci può consentire di gettare luce sui modi in cui la narrazione mitica continuava a realizzare la sua funzione di fondazione. Non sempre questo ci è noto; nella maggior parte dei casi, in effetti, ci troviamo di fronte a miti che possiamo analizzare in tutta la ricchezza dei temi proposti, senza poter conoscere, però, l'eventuale ambito rituale di utilizzazione, e spesso neanche l'ambiente di elaborazione.

Un notissimo caso di racconto mitico del quale si conosce piuttosto bene anche il complesso festivo nel quale veniva periodicamente riproposto è certamente il testo accadico noto come *Enuma elish*, dalle parole che danno inizio alla composizione, e visto che il testo contiene un mito cosmogonico, nel quale si parla anche dell'origine delle divinità, ma pure della creazione dell'uomo, sarà utile prenderlo in considerazione e farci aiutare, attraverso un breve esame dei temi in esso presenti, ad entrare nei meccanismi di un racconto mitico, fissato in forma scritta, prodotto di una complessa cultura politeistica. Questo testo è, tra l'altro, un bell'esempio di tradizione che si vuole mantenere inalterata, perfettamente custodita in una redazione che potrà essere solamente copiata, ma non variata, come ci dimostrano le numerose copie pervenuteci, per essere annualmente riproposta nella celebrazione del capodanno (*akitu*) a Babilonia, rappresentando, con la fissità della sua redazione, la garanzia della possibilità del rinnovamento annuale nel perenne mantenimento di quell'ordinato assetto della realtà, che venne stabilito nel tempo delle origini, ed è poi costantemente garantito dalle divinità del *pantheon* nella dimensione storica.

Il testo inizia con l'immagine delle acque caotiche delle origini, quelle della coppia Apsu-Tiamat, che si mescolano lentamente nel silenzio primordiale. È da questo caos acquatico che hanno origine le prime entità dai connotati personali non definiti, dalle quali, infine, nascerà Anu, dal quale verranno generate le divinità del *pantheon*, che andrà costituendosi nelle generazioni divine. Gli dèi del *pantheon* mesopotamico si presentano sulla scena del mito: Enlil, Ea, e gli altri, fino alla narrazione della nascita, da Ea e Damkina, di Marduk, il dio poliade di Babilonia. Le divinità si muovono in una dimensione tutta in via di definizione, nella quale proprio la

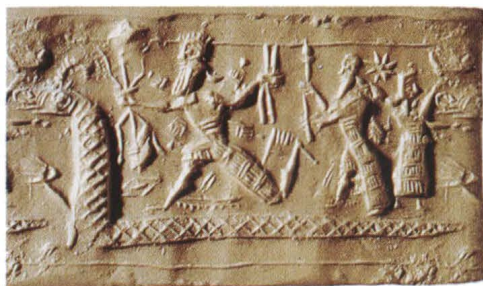



Fig. 12
Impronta di sigillo cilindrico con immagine ispirata all'*Enuma elish* (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 215 fig. 3)

nascita degli dèi e il «rumore» della loro presenza rompe il silenzio e la calma delle acque primordiali, per far scattare, con il succedersi delle generazioni divine, lo scorrere del tempo, e dare inizio alla creazione del cosmo. Apsu e Tiamat, che vorranno opporsi ai «giovani» dèi, tentando di annientarli, provocheranno la loro reazione. Apsu, vinto e sottomesso da Ea, sarà poi sempre controllato da questa divinità, che sarà considerata «Signore dell'Apsu», e la sua dimora chiusura e argine ad una possibile irruzione del caos acquatico dei primordi in una realtà ormai ordinata. A suo figlio Marduk toccherà il compito di vincere, da campione degli dèi, Tiamat e le sue schiere mostruose, per poi formare, dal suo corpo serpentiforme diviso in due parti, la volta celeste e la terra. Nel racconto mitico ci viene presentata la successione degli atti attraverso i quali Marduk, intervenendo sul corpo di Tiamat, fa comparire gli astri e le costellazioni nella volta celeste e disegna la morfologia della terra, dando forma ai monti, facendo scaturire dagli occhi di Tiamat i fiumi, sigillando, infine, il cosmo in modo che le acque caotiche non possano più fare irruzione nel mondo ordinato al quale egli ha ormai dato origine. In questa realtà ordinata, nata dagli esseri caotici dei primordi, anche l'uomo viene plasmato grazie all'uccisione di una creatura delle schiere di Tiamat, Kingu, il cui sangue concorrerà alla formazione dell'uomo. Creato l'uomo, collocatolo nell'ordine della creazione, per le divinità si definiscono i ruoli che avranno poi sempre a tutela della realtà così fondata, e viene fissata la venerazione di ciascuna divinità attraverso il culto, che dovrà essere costantemente ad esse tributato a garanzia della stabilità dell'assetto conferito alla realtà nel tempo delle origini grazie proprio all'azione degli dèi e, come celebra questo mito, del loro campione, Marduk, che, nell'ultima parte della narrazione, viene glorificato nei suoi cinquanta nomi e nella sua qualità di divinità poliade della città di Babilonia, che ospita il suo tempio, la cui edificazione è celebrata nello stesso mito. Si comprende bene la valenza della recita di questo racconto mitico, da parte del sacerdote di Marduk, in ogni celebrazione del capodanno a Babilonia, e lo scrupolo nel mantenere il testo protetto da possibili variazioni, che sarebbero risultate come una crepa aperta nella perfetta costruzione cosmica realizzata dal dio. Una variazione, però, ci è stata documentata, ma non nello svolgimento delle vicende mitiche, bensì nel nome delle divinità che ne risultano protagoniste, quando l'avvento del potere assiro farà sentire la necessità di sostituire al nome di Marduk, quello di Assur, dandoci tuttavia, così, una significativa attestazione della coscienza della necessità di perpetuare una tradizione

mitica, appropriandosene, e di preservarne in qualche modo l'integrità, a garanzia di un assetto cosmico che non può essere scosso dalle alterne fortune delle città e dalle situazioni politiche che si succedono.

La nascita delle divinità segna anche la definizione del ruolo che esse ricoprono nel *pantheon* e la caratterizzazione dei loro campi di azione. Ecco perché, per ogni divinità che nasce, un determinato aspetto della realtà da quel momento esiste, e potrà essere definito e controllato proprio grazie alla presenza, fra le altre entità divine, di quel dio. Ciò ci appare subito ben chiaro, quando ci accostiamo ad un mito di nascita divina come quello sumerico noto come «Enlil e Ninlil». Questo racconto inizia con la presentazione di una città di Nippur del tempo del mito; poi vengono introdotte due figure femminili che parlano fra loro: sono Ninlil e sua madre, che sta ammonendola fermamente perché non ceda al tentativo di seduzione che certamente il dio Enlil tenterà, se ella si recherà a passeggiare dove potrà incontrarlo. E la mette in guardia per bene, prospettandole tutto ciò a cui andrà incontro, se non si atterrà al comportamento confacente ad una vergine. Ma tutto ciò dal quale la madre ha voluto metterla in guardia si verificherà puntualmente. Ninlil tenterà una breve resistenza, avanzando tutte le obiezioni che la madre le ha insegnato, ma Enlil avrà facilmente ragione delle sue resistenze, perché così deve essere, e si unirà a lei in un paesaggio palustre di una terra di Sumer fuori dal tempo, perché la scansione del tempo ci sarà solo dopo che questa unione darà il suo frutto: il dio lunare Nanna. Solo allora la luna in cielo farà sì che il tempo venga scandito dai suoi cicli, che determineranno il corso delle vicende naturali, rendendo possibili le nascite di animali e uomini, e regolando i tempi della coltivazione e tutto il corso dell'esistenza sulla terra. E non è un caso che, dopo aver dato vita al dio che controllerà le fasi che regolano la vita sulla terra, Enlil e Ninlil faranno nascere da una loro successiva unione una divinità legata all'altra realtà che condiziona l'esistenza umana: la morte. Nel mondo dell'aldilà, dove Enlil è stato confinato temporaneamente dagli dèi, come punizione per

Fig. 13
Paesaggio palustre del sud dell'Iraq (da Roaf 1991, p. 51)

aver fatto violenza alla vergine Ninlil, egli si unisce ancora a lei, che si è spinta fin lì alla sua ricerca. Nasceranno Nergal, che sarà signore degli Inferi, Ninazu e Enbilulu, divinità per le quali gli scarsi dati a nostra disposizione riducono, purtroppo, la possibilità di definire compiutamente la personalità. Il mito di «Enlil e Ninlil» narra, dunque, la nascita di alcune divinità e con ciò fonda la realtà della vita, che è nascita, esistenza regolata dai cicli lunari, ma anche morte, poiché l'aldilà è per l'uomo la conclusione e la completa realizzazione del ciclo dell'esistenza.

Anche se non riusciamo sempre a cogliere pienamente il campo di azione di singole divinità, il mito fa sicuramente riferimenti precisi ai caratteri e alle competenze degli dèi. Riferimenti, appunto, poiché la funzione del mito non è quella di spiegare a chi non sa – a noi, in questo caso, che tanto desidereremmo queste spiegazioni –, ma di dare fondamento sacrale alla realtà per chi sa, e crede nella garanzia fornita da quel patrimonio mitico, e venera quelle divinità, che nella dimensione delle origini sono nate e hanno visto definirsi le loro competenze su quella realtà, che nel tempo storico permanentemente controllano.

Da quel che abbiamo visto fino ad ora emerge chiaramente che esiste un tempo del mito anche per le divinità. L'acquisizione dei caratteri che definiscono la personalità di ogni singolo dio, collocandolo nella posizione che deve avere nel *pantheon*, passa attraverso un itinerario costellato di atti di fondazione. La chiusura del tempo del mito fissa definitivamente il ruolo di ciascuna entità divina e apre agli uomini la possibilità di rivolgersi ad esse con atti rituali appropriati, attraverso i quali cercare soccorso nelle situazioni critiche dell'esistenza, ma anche offrire loro la venerazione e le cure destinate a mantenerle continuamente operanti a garanzia della realtà ormai definita, nella quale l'uomo vive.

I miti nei quali vengono ad essere determinati ruolo e competenze delle divinità sono, dunque, di fondamentale importanza non solo per la definizione del *pantheon*, ma per lo stesso assetto del cosmo. Nel ciclo mitico ugaritico che vede protagonista il dio Ba'al vengono narrate le vicende che portano allo scontro tra entità divine per la conquista della signoria nel consesso degli dèi, che porterà anche alla sistemazione dell'ordine cosmico. In questo ciclo mitico non si parla della creazione dell'uomo, ma si definiscono realtà essenziali per la sua esistenza. Da questi testi ci viene presentato il contrasto fra le divinità per l'affermazione della posizione di supremazia nel *pantheon* e nel controllo della realtà. Il dio Yam, signore delle acque caotiche, pare avere, in un primo momento, la

capacità di affermare la propria autorità, tanto da richiedere l'intervento del dio artigiano Kothar per farsi costruire un palazzo degno del suo prestigio, ed ottenere l'approvazione di El, padre degli dèi. Ma è Ba'al, figlio del dio Dagan, che gli si oppone, e grazie alle armi fabbricategli da Kothar, riesce a sconfiggere Yam e porre sotto controllo il suo potere caotico, legandolo per sempre al dominio della sfera delle acque. Ba'al, allora, per veder sancita la sua supremazia, ottiene, grazie all'intercessione della dea Athirat, sposa di El, il consenso di questi alla costruzione del suo palazzo. Sarà ancora il dio Kothar a dover provvedere alla realizzazione della dimora di Ba'al. Il dio è preoccupato per la stabilità del suo potere e vorrebbe un palazzo senza alcuna finestra per rendere impossibile qualsiasi attacco da parte dei suoi avversari, mentre Kothar reputa indispensabile un'apertura nella costruzione che deve realizzare. Ba'al si convince, infine, che senza un'apertura verso l'esterno egli non potrà esercitare la sua signoria, che sarà compiutamente realizzata solo rendendo possibile la comunicazione con il mondo degli uomini, anche a rischio di subire gli attacchi dei suoi nemici. È Mot che egli teme, il signore dell'aldilà, e Mot gli invierà dei messaggeri per minacciare di annientarlo a causa della sua insaziabile fame, attirandolo inesorabilmente nel suo regno. Dal mondo dei morti non si può tornare e lo stesso Ba'al subisce, anche se temporaneamente, la sorte di quanti scendono agli Inferi. La scomparsa del dio getta nella costernazione le altre divinità, e scuote l'assetto del *pantheon*, minacciando la realizzazione dell'ordine cosmico, che il dio sembrava ormai destinato a portare a compimento. Sarà la dea 'Anat ad andare alla disperata ricerca di Ba'al, a sconfiggere Mot e spezzarne il potere, sottoponendolo ad un trattamento (smembrato, bruciato, disseminato per terra e per mare) che porrà fine alla sua voracità incontrollata, a

Fig. 14
Stele con sovrano di fronte al dio El (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 221 fig. 10)

riportare, infine, alla luce, con l'aiuto della dea solare Shapash, il corpo di Ba'al, per farlo ritornare alla vita e al potere. Il superamento da parte del dio dell'esperienza del transito attraverso la morte, se, da un lato, gli conferirà il carattere di «Signore dei morti», lo porterà, d'altra parte, ad affermare definitivamente la sua autorità con l'assunzione delle sue competenze nella loro completezza, avendo, allo stesso tempo, collocato le altre entità nelle loro sfere di azione, senza più possibilità di sconfinamenti, che questi scontri mitici hanno definitivamente scongiurato. Se Yam non potrà più mettere a rischio l'ordine attuale con il potere caotico delle acque, ma ne sarà l'espressione controllata per un mondo ormai ben regolato, anche la morte non potrà più cercare di soddisfare una fame insaziabile fino al punto di insidiare le stesse divinità. Queste hanno ormai assunto la loro collocazione a controllo dei rispettivi campi di azione, oggetto di venerazione per gli uomini, che possono sentirsi garantiti dalla loro presenza a tutela della propria condizione, nella vita e nella morte, grazie a quanto queste entità hanno compiuto, nel tempo del mito, per dare il giusto assetto alla realtà.

La finestra che Ba'al capirà di dover accettare nel suo palazzo è il fondamento del rapporto tra la divinità e il mondo che dovrà controllare, degli dèi con coloro che popoleranno questo mondo. Come abbiamo già detto, le divinità politeistiche non sono entità trascendenti, ma immanenti alla realtà che essi devono garantire. Il sostegno che l'uomo dovrà dare loro, attraverso il culto, è indispensabile per la loro esistenza e perché essi possano operare a tutela dei loro specifici campi di azione. È in questa prospettiva che si inquadra, nelle culture politeistiche, il tema della creazione dell'uomo. Come ben sappiamo, in queste tradizioni, dare fondamento all'esistenza dell'uomo significa fissare l'origine e la condizione umana secondo caratteri e comportamenti che definiranno l'uomo in una dimensione culturale, in rapporto ad una determinata struttura economica e sociale. È per questo che i miti che narrano la creazione dell'uomo rivestono uno specifico interesse per osservare i modi in cui una società connota se stessa nella definizione dei propri caratteri distintivi, anche in rapporto alle realtà esterne. Non è solo l'essere umano che si fonda, ma l'uomo di una determinata cultura, che viene a definire i propri caratteri, nella dimensione del mito, anche distinguendosi dagli appartenenti ad altre società.

Nei miti di creazione dell'uomo che provengono dall'ambito mesopotamico si manifesta in modo chiarissimo la necessità della presenza degli esseri umani sulla terra, fortemente sentita ed espressa dagli dèi, al fine di garantirsi quel mantenimento al quale, diversamente, nella dimensione del mito, avrebbero dovuto provvedere personal-

Fig. 15
Impronta di sigillo cilindrico del periodo accadico con il dio Enki in trono (da Matthiae 1994, p. 9)

mente. Nel testo sumerico noto come «Enki e Ninmakh» sono presenti alcuni temi fondamentali che riguardano la creazione dell'uomo: per quale fine viene creato, come viene creato, come dovrà essere l'uomo e quale la sua condizione nel tempo storico, tutti temi che trovano spazio in vari miti mesopotamici. Nel testo sopra citato, il dio Enki viene spinto alla creazione dell'uomo dalla dea madre Nammu, in quanto gli altri dèi protestano perché non vogliono più essere costretti a lavorare per provvedere al proprio sostentamento. Enki viene così sottratto al suo riposo per essere spinto ad agire, a rompere una situazione nella quale le divinità sono sole sulla scena del mito e, quindi, devono forzatamente essere, per così dire, autosufficienti, per compiere un atto creativo che darà origine all'uomo, ma, allo stesso tempo, fonderà il rapporto tra mondo divino e umanità. Enki progetta l'uomo, fa una matrice, in modo che con l'argilla dell'Apsu e con l'aiuto di Ninmakh e di altre divinità possa essere prodotto l'uomo, venga fissato il suo destino e gli sia imposto di lavorare per le divinità. Ma il mito non finisce qui; se Enki ha fatto sì che, grazie al suo controllo sulla sfera della sapienza tecnica, venisse realizzato, con l'argilla dell'Apsu, che egli domina e controlla, un uomo prodotto con lo stampo, non è questa l'umanità che popolerà la terra nella dimensione storica. Il dio e Ninmakh continueranno nella loro azione di fondazione, sfidandosi, nel corso di un banchetto destinato a celebrare l'acquisita libertà dal lavoro da parte degli dèi, nel quale essi bevono abbondantemente, dando origine ad una serie di creature imperfette alle quali il solo Enki, colui che fissa i destini, potrà assegnare un posto nell'ordine che verrà, escludendo con ciò l'eventualità di un'umanità «perfetta», per dare fondamento all'umanità come realmente sarà, con tutte le imperfezioni, ma anche la diversificazione che ne contraddistinguerà la condizione esistenziale.

All'inizio di questo mito, gli dèi ci vengono presentati intenti al lavoro. Quale lavoro? Scavo dei canali per l'irrigazione e coltivazione del cereale: sono queste le attività che, solo nel mito, potranno essere svolte dalle divinità, in una situazione invertita rispetto alla realtà storica, nella quale sarà l'uomo a dover svolgere quei pesanti compiti, che contraddistinguono l'esistenza umana nel mondo mesopotamico, per mantenere se stessi e garantire l'adeguato sostegno, attraverso le offerte rituali, alle divinità del *pantheon*. L'umanità creata nel tempo delle

origini dagli dèi, e che accanto a loro agisce nel tempo del mito non è certamente quella che si troverà a popolare il mondo. Come le divinità hanno una fase mitica, nella quale vanno definendo la loro personalità, che consentirà ad esse di tutelare le sfere sulle quali è stata stabilita la loro competenza nella dimensione delle origini, così esiste un'umanità mitica, che deve acquisire, anche attraverso il contatto, ma talora lo scontro, con entità extra-umane, quei caratteri che la qualificheranno nell'attualità. Per questo l'uomo che compare nei racconti mitici non potrà mai essere come quello del tempo storico; il suo agire avrà precisi contatti con quello che sarà il comportamento umano nella realtà attuale, ma se ne distinguerà nettamente attraverso atti e situazioni, che porteranno alla fondazione della condizione esistenziale del tempo reale. L'uomo del tempo del mito ha contatti diretti con le entità extra-umane, parla con loro, ne può ricevere istruzioni dirette, può scontrarsi con esse, o avere perfino con loro contatti sessuali. È così che la vita dell'uomo risulta incompleta, perché manca ancora qualche elemento, o ve ne è qualcuno di troppo, perché questi possa veramente dirsi uomo. Può mancare la possibilità di generare, ad esempio, ma è anche possibile che non esistano ancora quegli elementi che distinguono l'essere umano dalle divinità: malattie, sofferenze, rischi esistenziali, la morte; lo stesso contatto troppo ravvicinato con le divinità è qualcosa che «stona» con la possibilità di definirsi uomo. Nei miti mesopotamici l'umanità mitica è sottoposta al lavoro: è stata creata proprio per questo. Ma tale lavoro non è ancora un atto che qualifica culturalmente, ma dura fatica imposta. Nel mito accadico conosciuto come «Poema di Atra-khasis» gli dèi creano l'uomo per liberarsi della necessità di lavorare. Scavano i canali per consentire l'irrigazione per la coltivazione: fanno il lavoro che dovranno sostenere gli uomini nella vita quotidiana con la zappa e il cesto, gli attrezzi che ora accompagnano le fatiche degli dèi

Fig. 16
Tavoletta babilonese con testo del *Poema di Atra-khasis* (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 459 fig. 1)

Igigi, ai quali i grandi dèi Anunnaki hanno affidato il duro compito. La ribellione degli Igigi a questa situazione interrompe il momentaneo equilibrio mitico e gli dèi danno inizio ad una nuova fase della sistemazione del cosmo, creando l'uomo allo scopo di imporgli la fatica del lavoro. Fatto l'uomo, grazie all'intervento di Enki e delle dee madri, impastato nell'argilla e reso vivo grazie al sangue e alla carne di un'entità extra-umana a questo scopo sacrificata, si fissano le regole della nascita, le fasi della gravidanza e del parto, si dà origine alla procreazione umana; ora l'uomo può assolvere il suo compito: lavorare per sostenere le entità divine. Ma passa il tempo e il frastuono degli esseri umani non dà pace agli dèi; gli uomini si moltiplicano a dismisura e il loro «rumore» rompe la quiete mitica: è stato fatto l'uomo, ne è stata assicurata la riproduzione e la capacità di affrontare la fatica del lavoro, ma manca la morte. A più riprese le divinità intervengono per porre un rimedio alla situazione, inviando pestilenza, siccità, carestia, che riducono il numero degli uomini; ma sempre questi riescono a superare la calamità inviata, grazie ai saggi suggerimenti forniti da Enki al suo fedele devoto Atra-khasis, che puntualmente esegue le istruzioni del dio, facendo sì che gli uomini si salvino, inducendo la divinità che sola può porre fine alla calamità, perché preposta a quello specifico campo di azione, a porre fine al flagello. È così che Namtar e Adad, di volta in volta, cedono alle offerte che solo a loro gli uomini rivolgono, e pongono fine alla pestilenza e alla siccità, affermando così il loro potere sulle rispettive sfere di competenza, e ogni volta gli esseri umani riprendono a riprodursi, oltre ogni limite, e dopo un tempo miticamente lungo le divinità tornano ad intervenire per trovare una soluzione ad una situazione senza controllo. Decidono, infine, l'estremo rimedio: annientare l'uomo attraverso l'invio del diluvio; il solo Enki si oppone alla soluzione ideata dall'assemblea degli dèi, una decisione sconsiderata che porterà alle prevedibili conseguenze. La paurosa inondazione sommerge tutto, e ben presto le divinità scoprono di non potersi sentire troppo felici per il rimedio escogitato: ora hanno fame, sentono venir meno le loro forze, perché creando l'uomo hanno stabilito che gli dèi non potranno lavorare più per sostenersi; ma ora hanno annientato l'essere appositamente creato a questo scopo e, di conseguenza, non hanno più sostegno. Si disperano e si accusano a vicenda perché tutti gli uomini sono stati uccisi. Proprio tutti? Ancora una volta Enki ha operato, con la saggezza che gli compete, e ha preservato il devoto Atra-khasis, al quale, come il mito ci racconta, ha ordinato di costruire un'imbarcazione, e ha insegnato i modi in cui questa dovrà essere fabbricata per poter resistere al diluvio. Atra-khasis ha superato, chiuso lì dentro con la sua famiglia, l'evento catastrofico, e ora che tutto è

cessato, ha toccato terra e offre un sacrificio. L'odore delle offerte ridà vitalità alle divinità, che ora si accorgono dell'intervento di Enki, che ha posto rimedio alla loro sconsiderata decisione. È il sacrificio che apre il tempo dei rapporti nuovi fra gli dèi e gli uomini, che ormai potranno essere solo rituali. Il dio non parlerà più all'uomo, sia pure attraverso la parete della sua capanna, come faceva Enki per dare suggerimenti ad Atra-khasis, ma mondo umano e sfera divina saranno per sempre separati: solo le pratiche rituali potranno fare da tramite fra queste due dimensioni, ma ora gli dèi controlleranno le loro sfere di competenza e garantiranno l'assetto ordinato del cosmo, mentre gli uomini lavoreranno per mantenere se stessi e per garantire il giusto sostegno alle divinità dalle quali sono tutelati. Ma non sarà l'umanità del tempo del mito a fare questo. A una nuova umanità viene data origine, al termine del racconto mitico, un'umanità che nasce e si riproduce, e che ormai conosce le malattie, le calamità che insidieranno la sua esistenza e il suo lavoro, ma anche la sterilità che impedisce alle donne di procreare, la mortalità infantile, le interdizioni rituali, che sottraggono alcune donne alla generazione per consacrarle al servizio della divinità. L'uomo ora è completo: con l'introduzione della morte viene affermata la distinzione fra dimensione divina e mondo degli uomini, ma viene anche qualificata la condizione umana nei suoi caratteri distintivi.

Morte, malattie, fatica del lavoro: sono realtà non propriamente gradevoli, ma che fanno parte della natura dell'uomo, e vengono anche a configurarsi come elementi culturalmente qualificanti per l'esistenza umana. Nel mito che abbiamo esaminato questi elementi sono introdotti nel mondo dalle divinità nel corso della loro azione di fondazione. Talora, la fondazione della morte viene presentata e, quindi, sentita come frutto di una scelta operata da un personaggio che agisce nella dimensione del mito, o la conseguenza di azioni compiute da personaggi, che ne hanno determinato la comparsa nel mondo. Nel mito ugaritico che vede protagonisti il re Danil e suo figlio Aqhat, ci viene proposta, inizialmente, una situazione nella quale Danil, privo di discendenti maschi, cerca di ottenere dagli dèi la concessione di un erede. Egli viene accontentato dalle divinità con la nascita di Aqhat, un figlio miticamente perfetto, al quale il padre consegnerà l'arco costruito dal dio artigiano Kothar, che questi gli aveva donato in ringraziamento dell'ospitalità ricevuta presso la dimora di Danil. È questo, in realtà, un dono per suo figlio, che ne determinerà il destino, portando, attraverso di lui, alla fondazione della mortalità umana. Aqhat, ormai cresciuto, è uno straordinario cacciatore e, grazie al prodigioso arco dono di

Kothar, eccelle in questa attività, tanto da suscitare l'invidia della divinità. È 'Anat, dea preposta a questa sfera, che non può tollerare gli straordinari e, quindi, eccessivi successi del giovane figlio di Danil. Si presenta, dunque, a lui per farsi consegnare l'arco, facendo grandi promesse in cambio del dono. Il giovane non si lascia turbare da queste promesse, cerca anzi di fissare una precisa distinzione di ruoli tra i due sessi, sostenendo l'inopportunità della richiesta, poiché la caccia non è cosa da donna. Con un comportamento tipicamente eroico, Aqhat non teme la dea e la respinge, rifiutando le ricchezze che gli vengono offerte e, infine, l'immortalità, rigettando tale proposta come una menzogna e un'assurdità, poiché è destino dell'uomo morire e, per lui, morire come tutti. Andrà incontro alla morte, in effetti, Aqhat con una fine da cacciatore, ucciso e divorato dagli uccelli rapaci inviati dalla stessa 'Anat che ne è Signora. È così che Aqhat «sceglie» la morte per tutti gli uomini, accettandola come ineluttabile per se stesso, in un mito assai complesso, che fissa la condizione dell'uomo attraverso la definizione dell'impianto economico di una civiltà superiore. Aqhat muore cacciando, ma alla sua morte la natura diviene improduttiva, i campi non danno più i loro frutti, e solo quando il suo corpo sarà recuperato, sistemato con una degna sepoltura, e saranno istituiti i riti funebri, che consentiranno di collocare il figlio di Danil tra i Rapiuma, gli antenati reali, la terra tornerà a produrre e la coltivazione affermerà, così, la sua posizione dominante in un'economia nella quale la caccia giocherà un ruolo, ma sempre di secondo piano.

Molto meno liberamente opera la sua scelta il personaggio protagonista nel racconto mitico in lingua accadica conosciuto come «Mito di Adapa». La vicenda ha inizio a Eridu, città sede del tempio del dio Ea. È proprio per questo santuario che il «saggio» Adapa, fedele servitore del dio, svolge la sua attività di pesca; il suo compito è però violentemente disturbato dal Vento del sud, entità con la quale Adapa finisce per scontrarsi, spezzandogli un'ala, rompendone così l'eccessiva violenza. Il gesto di Adapa suscita l'ira degli dèi, che lo convocano presso di loro: dovrà recarsi davanti ad Anu. Adapa lo farà, non senza aver prima ricevuto le istruzioni del dio Ea, che sa come egli dovrà comportarsi e lo prepara a ciò che dovrà affrontare, descrivendogli quello che avverrà, le domande che gli verranno poste, e indicandogli come dovrà comportarsi e cosa dovrà rispondere. Tutto si verifica puntualmente come Ea aveva preannunziato, e Adapa segue con precisione le istruzioni del dio. Egli «sa» come agire e cosa rispondere, perché sa che Ea cono-

sce ciò che «deve» realizzarsi: la sua scelta è, quindi, quella di seguire le istruzioni che il dio gli ha dato. Il rifiuto del cibo e dell'acqua che Anu gli offre e che potrebbero portarlo ad ottenere l'immortalità, è il rifiuto della stessa immortalità, per l'impossibilità di entrare nella dimensione degli dèi, e di assimilare la propria condizione a quella degli immortali. Accettando senza discutere i suggerimenti di Ea, Adapa, con una decisione dettata da una «saggezza» mitica, sceglie di rimanere nella sua dimensione di fedele servitore del dio, rifiutando, in una situazione mitica dove tutto ancora è possibile, di evitare a sé e agli uomini la morte. Non a caso, dopo aver espresso il suo rigetto dell'offerta di cibo e bevanda da parte degli dèi, viene immediatamente allontanato dalla sede delle divinità e riportato nel suo spazio abituale, nell'ambiente dove la storia era iniziata, intorno al tempio del dio che conosce e fissa i destini.

Non ha ancora visto la morte, ma sa che il contatto con la divinità non può portare a nulla di buono per chi immortale non è, Gilgamesh, che rifiuta l'unione con una dea, respingendo l'amore di Ishtar, dopo le imprese compiute con Enkidu – l'uccisione di Khumbaba e il taglio dei cedri della foresta di cui questi era custode – che hanno suscitato il desiderio della dea: un rifiuto che scatenerà l'ira di Ishtar e provocherà la fine di Enkidu. E così Gilgamesh conoscerà la morte, vedendola negli occhi del suo amico e nella devastazione del corpo di lui, e inutilmente andrà in cerca del segreto dell'immortalità, arrivando ai limiti del mondo, dove vive Utnapishtim, colui che è scampato al diluvio, e che ora vive in una dimensione fuori dal tempo, proprio per aver toccato il confine mitico che separa la dimensione prima del diluvio, da quella in cui si definisce la realtà dei mortali. Gilgamesh ascolta il racconto delle vicende che hanno portato il protagonista dell'evento diluviale e sua moglie in quella condizione, riesce ad impietosirlo e ad indurlo

Fig. 17 Immagine di entità extra-umana interpretata come volto di Khumbaba (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 276 fig. 20)

a sottoporlo ad una prova per ottenere il segreto dell'immortalità. Ma l'eroe si addormenta, i pani che gli sono stati posti accanto giorno dopo giorno si induriscono nello scorrere del tempo, che ormai scandisce la sua esistenza. Il tempo delle origini si è chiuso quando il personaggio scampato al diluvio ha offerto il sacrificio agli dèi, come Utnapishtim gli ha rivelato, narrandogli la vicenda del diluvio. Ora l'eroe andrà incontro al suo destino, andrà incontro alla morte, che egli ha contribuito a fissare per tutti gli uomini. Si chiude il tempo del mito, si apre quello reale, nel quale il rapporto con gli dèi sarà possibile, anzi necessario, per garantire l'assetto della realtà, ma solo sul piano rituale.

I.4 – Aspetti del rituale nelle religioni del Vicino Oriente antico

Se il mito ha la funzione di dare fondamento a quanto nella realtà deve considerarsi invariabile, stabilito una volta per tutte a sistemazione dell'ordine cosmico e delle condizioni dell'esistenza umana, ma anche di quell'assetto della società, che ne deve costituire la base caratterizzante, è attraverso il rito, invece, che si può operare per tenere sotto controllo i fattori contingenti della vita quotidiana, come pure intervenire su tutto ciò che si ritiene modificabile, e porre sotto garanzia sacrale – che si realizza attraverso l'azione rituale – le situazioni e gli accadimenti del tempo storico, che solo così possono essere culturalmente ricondotti nel corso ordinato dell'esistenza di una società.

Bisogna tenere presente che, quando si parla di rito, non ci si riferisce necessariamente ad un atto di culto, vale a dire che non tutte queste azioni sono indirizzate ad entità extra-umane. Esiste tutta una gamma di pratiche rituali, che, ad esempio, in una religione politeistica, non sono finalizzate alla venerazione di una divinità. Attraverso queste azioni rituali si vuole operare sulla realtà in modo che determinate situazioni e avvenimenti possano essere ricondotti al controllo culturale della società. Tuttavia, in un contesto politeistico, anche le espressioni rituali che si possono considerare «autonome», che, cioè, si ritengono capaci di produrre effetti sulla realtà senza ricondurli all'azione di una entità extra-umana, sono spesso collegate al campo di azione di specifiche divinità, poiché, come abbiamo visto, in una religione politeistica le divinità controllano ogni elemento della società e garantiscono permanentemente tutti gli aspetti della realtà.

In queste pagine non si vuole presentare una casistica dei riti riscontrabili in contesto politeistico; si intende, invece, toccare

alcuni temi concernenti la funzione del rituale e le forme nelle quali esso si realizza nell'ambito delle culture politeistiche del Vicino Oriente antico.

La necessità di porre sotto controllo i vari aspetti della realtà e di potersi assicurare una garanzia sacrale per tutte le situazioni critiche che quotidianamente condizionano l'esistenza umana fa sì che l'azione rituale sia considerata componente essenziale della vita quotidiana e non intervento eccezionale, riservato a momenti delimitati, o a circostanze occasionali. L'atto rituale viene a far parte della vita comune, ma questo significa anche che ogni situazione che potrebbe apparire naturale viene recuperata alla dimensione culturale e, quindi, controllata nelle sue componenti, per così dire, di «rischio», attraverso il rito. L'esempio più evidente possiamo trovarlo in tutte quelle situazioni che implicano un passaggio da una condizione ad un'altra nuova e differente. Quando A.van Gennep studiò queste situazioni e i riti destinati a controllarle – che egli definì proprio «riti di passaggio» – nel suo libro *Les rites de passage* (1909), prese in considerazione, per prima cosa, i cambiamenti legati ai luoghi, i passaggi da un posto ad un altro, il superamento dei confini, l'attraversamento di fiumi, il valico di montagne, tutte situazioni che implicano l'abbandono di una posizione, per trasferirsi, magari temporaneamente, in un altro luogo, circostanze che vengono sentite come cariche di rischio, proprio perché implicano la separazione da una condizione nota, e un momento di transizione, che deve portare all'inserimento in un ambito e in una situazione nuova. I rischi legati a tali cambiamenti vengono spesso controllati attraverso riti che si articolano in tre fasi, definite della *separazione*, del *margine* e dell'*aggregazione*. Oltre alla palese situazione di passaggio rappresentata dallo spostamento da un luogo ad un altro, molte altre situazioni di questo tipo possono presentarsi nell'esistenza umana, dalla nascita, all'ingresso nell'età adulta, al matrimonio, fino alla morte, e ancora al passaggio dallo stato di pace a quello di guerra e viceversa, e così via, attraverso tutta una gamma di casi di cambiamento, che possono coinvolgere l'intero gruppo umano. I riti che tendono a tutelare l'individuo e il gruppo umano in queste circostanze sono certamente riti autonomi, ma è molto frequente che, in contesto politeistico, siano ricondotti alla sfera di azione di specifiche divinità. Bisogna sottolineare, d'altra parte, che questo complesso di riti, individuabili nelle più varie culture, tende a controllare molte situazioni, che noi definiremmo naturali, come la nascita, la morte, o la fase della pubertà; sono eventi che, anche in assenza di atti rituali, si verificherebbero ugualmente, ma sottoporli ad un

rito consente di recuperare alla dimensione culturale gli accadimenti che rappresentano un momento critico per il gruppo umano, che, solo attraverso il rito, può assorbirlo, facendo dell'evento naturale un'acquisizione culturale da parte della società, della quale sarà, in tal modo, garantito l'assetto ordinato. È così che il passaggio all'età adulta dei giovani e delle ragazze viene spesso sancito dal superamento di prove connesse a rituali iniziatici, poiché i mutamenti fisiologici, che si determinano naturalmente nell'individuo, non bastano a fare di lui un soggetto atto ad entrare nel gruppo degli adulti di una società, ad assumere su di sé gli obblighi che a lui spettano e a sviluppare le capacità che dovranno metterlo in grado di svolgere la funzione che gli compete in una determinata collettività. Non è un caso che il mancato superamento dei riti iniziatici ponga l'individuo ai margini della società, che lo relegherà in uno stato che potremmo dire di perenne immaturità. Nelle culture politeistiche non è facile trovare un tipo di rituali per l'iniziazione dei giovani, così come sono documentati presso le culture cosiddette «primitive», poiché in una struttura complessa come quella di una civiltà superiore le funzioni e le attività, alle quali sono chiamati i componenti della società, sono così varie, che bisognerebbe mettere in atto, teoricamente, iniziazioni per ciascuna di esse, laddove, in una cultura «primitiva», i componenti del gruppo devono essere tutti in grado di assolvere una serie di compiti, che sono propri del maschio adulto, o delle donne, perché sia garantito l'equilibrio della collettività. Questa considerazione è esatta solo in linea teorica; dobbiamo constatare, in realtà, che anche nelle società «superiori» possiamo riscontrare la presenza di rituali a carattere iniziatico, nei quali gruppi di giovani – spesso non tutti i giovani di una determinata classe di età, ma solo una rappresentanza – partecipano a celebrazioni, i cui risvolti iniziatici si manifestano attraverso una serie di atti, che vengono compiuti secondo modalità palesemente ritualizzate, e che, talora, ci inducono a sospettare, in azioni rituali spesso collegate, del resto, al culto di determinate divinità, pratiche riconducibili alla sfera delle iniziazioni.

Va sottolineato che riti iniziatici sono necessari anche per essere introdotti a specifici complessi cultuali, che tendono ad assicurare a coloro che vi si sono sottoposti un particolare rapporto con l'entità extra-umana alla quale sono dedicati e, di conseguenza, una speciale condizione in rapporto alla sfera sacrale (ad es. una condizione privilegiata nell'aldilà).

Attraverso questa digressione sui riti di passaggio abbiamo forse potuto dare un'idea di quello che rappresentano i riti autono-

mi e di come essi si inseriscano in una religione di tipo politeistico. Sono riti autonomi anche quelli che possiamo convenzionalmente classificare come rituali di purificazione. A questa tipologia si può ricondurre un'ampia gamma di pratiche rituali: possiamo pensare alla purificazione periodica di edifici, ma anche agli interventi rituali tendenti a liberare la casa e i suoi abitanti dalla contaminazione determinata dal verificarsi di un decesso e, quindi, dalla presenza del cadavere. Sono riti di purificazione quelli che periodicamente – per esempio in occasione della celebrazione del capodanno – sono indirizzati a liberare la collettività dalle impurità accumulate nell'anno appena trascorso. I casi più noti sono quelli che vengono classificati sotto il nome di riti del «capro espiatorio», riferendosi, con questa denominazione, al noto rito descritto nell'Antico Testamento (*Lev.* 16,5-10.20-22.26), nel quale un capro, sul quale sono state ritualmente caricate le impurità del gruppo, viene fatto allontanare nel deserto, per liberare così la collettività da ogni contaminazione e realizzarne la purificazione. Possono essere ricondotte a questo tipo di funzione anche le due effigi che vengono fatte appositamente fabbricare per la celebrazione annuale dell'*akitu* a Babilonia. Va peraltro sottolineato che anche la confessione delle colpe può essere annoverata tra gli atti di purificazione, poiché è attraverso la parola che, in questo caso, ci si libera delle colpe, come avviene nel corso dello stesso complesso rituale dell'*akitu*, allorché il re pronunzia la confessione negativa, grazie alla quale può realizzare la purificazione di se stesso e di tutta la comunità,

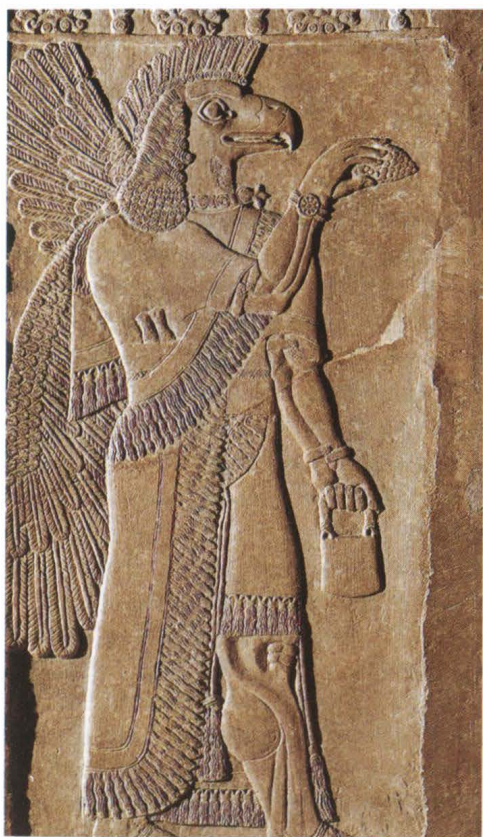
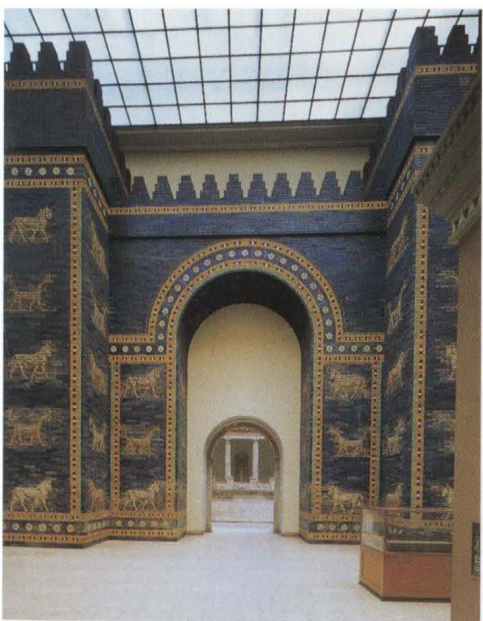
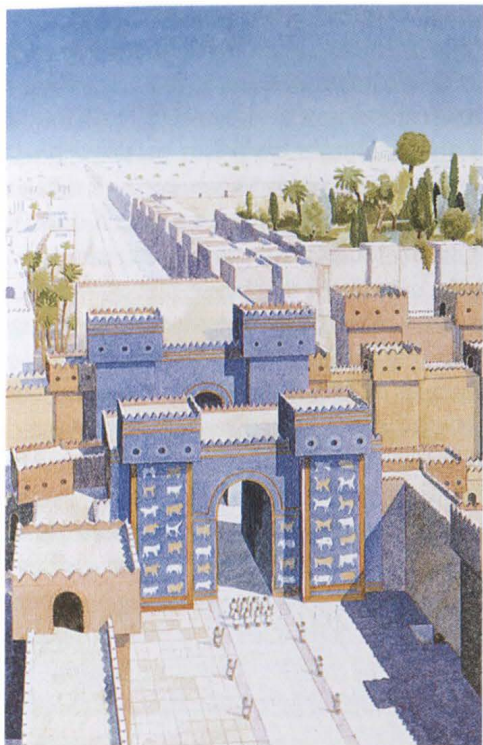



Fig. 18
Figura ibrida alata con situla e aspersorio per rituale di purificazione dal tempio di Ninurta a Nimrud (da Roaf 1991, p. 162)

sulla quale egli esercita la sua autorità, dalle impurità che l'hanno contaminata nel corso dell'anno.

Gli atti di purificazione ai quali abbiamo appena fatto riferimento sono inseriti in un complesso festivo legato al passaggio al nuovo anno. Ma che cos'è la festa e quali valenze ha la sua celebrazione? Quando parliamo di festa, intendiamo un periodo di tempo di durata differente, a seconda dei casi (un giorno, più giorni, un intero mese), ma prestabilita, nel quale vengono celebrati riti, ma che soprattutto è caratterizzato da comportamenti e situazioni diverse, e spesso ribaltate, rispetto a quelli della dimensione quotidiana. Il tempo festivo è un tempo qualitativamente differente da quello ordinario, proprio come il tempo del mito, al quale la festa direttamente si ricollega. Così come in quella dimensione le situazioni e l'agire dei protagonisti delle vicende mitiche sono diversi, e spesso opposti, rispetto a quanto si ritroverà nella realtà alla quale il mito, proprio attraverso quegli accadimenti, ha dato origine, nella situazione festiva ci si comporta in modo da dare realizzazione ad una interruzione temporanea dell'ordine e dello scorrere del tempo ordinario. Si tratta di una rottura controllata dell'ordine, che apre una finestra sulla dimensione del mito, proiettando la realtà attuale in una condizione fuori dal tempo, nella quale tutto viene momentaneamente riportato alla situazione caotica delle origini, per rifondare le condizioni attuali dell'esistenza e ribadirne la validità attraverso il richiamo a quella situazione, dalla quale la dimensione storica ha avuto fondamento. Questa interruzione dell'ordine può essere realizzata in vari modi, con interdizioni alimentari, tabu del comportamento, oppure permesso, o addirittura obbligo di tenere atteggiamenti e compiere atti, che non potrebbero aver luogo nel tempo ordinario. Il tempo festivo deve essere caratterizzato da una situazione che, pur richiamandosi ai motivi distintivi della società che vi partecipa, si prospetta come un'inversione delle condizioni del tempo reale. È anche una sorta, come si è detto, di ritorno al passato, al passato mitico, con attori del tempo reale, però, che, ricollegandosi alla dimensione delle origini attraverso un preciso riferimento alla tradizione mitica, narrandola, recitandola, perfino rappresentandola, rifondano la realtà e ribadiscono ritualmente il valore delle condizioni esistenziali di quella società. È un momento ritagliato nello scorrere del tempo ordinario, nel quale, attraverso comportamenti che nella quotidianità scardinerebbero l'ordinata esistenza del gruppo umano, viene neutralizzato il rischio dell'irruzione della dimensione caotica nel mondo socialmente organizzato, che proprio dalla situazione delle origini ha tratto fondamento. I modi in cui questa interruzione controllata dell'ordine viene realizzata possono

Fig. 19
Ricostruzione della via processionale con la porta di Ishtar a Babilonia (disegno) (da Roaf 1991, p. 193)

Fig. 20
La porta di Ishtar, originale nel Vorderasiatisches Museum di Berlino (da Wilhelm 1998, p. 19)

essere vari, a seconda delle circostanze festive. Certamente, il complesso dell'*akitu* babilonese rappresenta un chiaro esempio di periodo festivo, nel quale è inserita una serie di azioni rituali, tutte legate alla realizzazione della rifondazione dell'ordinata realtà storica in rapporto al momento di passaggio al nuovo anno, quando, conclusosi un ciclo produttivo, la società si prepara a dare inizio ad uno nuovo sotto la garanzia di un assetto cosmico, sociale, politico e sacrale rifondato. Come si realizza questo processo di rifondazione? La celebrazione dell'*akitu* a Babilonia si sviluppa attraverso diversi giorni, e prevede una serie di riti celebrati nel tempio cittadino della divinità poliade Marduk; a questi segue l'abbandono rituale della città in forma processionale per trasferire la statua del dio nel tempio fuori le mura, destinato proprio a questa festa (tempio dell'*akitu*), e anche questa parte della celebrazione festiva è contraddistinta da specifici riti; tutto si conclude con il ritorno in città e la ricollocazione dell'effigie divina nella sua sede urbana.

L'osservazione delle modalità secondo le quali viene reso il culto alle divinità nel periodo festivo ci offre lo spunto per alcune riflessioni sul modo in cui la divinità politeistica viene venerata e, potremmo dire, «coltivata». Ad ogni dio viene prestato il culto dovuto, che prevede una serie di atti rituali, che hanno luogo quotidianamente e che sono indirizzati al mantenimento (con offerte alimentari, quindi) e alla cura della divinità nella sua effigie (vesti, ornamenti); anche la recita di specifiche preghiere fa parte della venerazione quotidiana da parte del personale sacerdotale addetto al culto di ogni singola figura divina. Accanto a questa cura giornaliera per gli dèi, tendente a garantirne la continuità della capacità operativa, esistono poi le celebrazioni delle festività legate a questa o a quella divinità, o a un determinato tempio e, quindi, ad un dio venerato in un luogo e sotto un aspetto specifico. Quando si pensa, poi, alla venerazione delle divinità, bisogna distinguere tra la parte riservata al personale preposto al culto, e il ruolo che hanno i fedeli, che esprimono la loro devozione attraverso atti rituali ugualmente tendenti al mantenimento della divinità, perché sia in grado di operare nel campo di azione che le compete e che, in determinate circostanze, interessa al fedele che le si sta rivolgendo e le sta prestando culto. Il personale sacerdotale deve accudire quotidianamente il dio, celebrandone, inoltre, tutte le specifiche festività; dovrà occuparsi del tempio e di tutti gli atti rituali che ne devono garantire la sacralità, in quanto sede del dio (ad esempio, purificazione periodica dell'edificio templare), di modo che sia garantita per tutta la collettività la capacità della divinità di tutelarla nei diversi ambiti di competenza, e ai singoli fedeli la possibilità di rivolgersi ad essa nelle sue necessità di ogni giorno.

Nella venerazione degli dèi un posto importante fra le pratiche rituali lo occupano le preghiere, gli inni, le composizioni che tendono a celebrare il dio nelle sue prerogative. Grazie alla preghiera, si realizza il contatto con l'entità alla quale ci si vuole rivolgere per renderle atto di devozione e richiederne l'aiuto. L'invocazione con la quale ha inizio la preghiera serve a rendere presente l'entità alla quale questa è rivolta, attraverso il nome personale, o gli appellativi che la contraddistinguono, sottolineandone il campo di azione. Già con la sola invocazione si instaura un contatto con l'essere extra-umano, lo si definisce e lo si venera nelle sue prerogative. L'invocazione ha, quindi, una funzione rituale, anche indipendentemente dalla preghiera che può seguirla, per cui, ad esempio, invocare i nomi di una divinità,

significa renderla presente e celebrarla in tutti gli attributi e, quindi, gli ambiti nei quali essa manifesta la sua autorità. Lunghezza e contenuto della preghiera variano: essa può contenere, dopo l'invocazione, una parte che descrive i modi in cui l'entità invocata agisce, o si manifesta, o, ancora, ha operato, con riferimento ad episodi mitici, per passare poi ad avanzare richieste più o meno specifiche, ma comunque pertinenti a quelle competenze, che in tutta la parte precedente sono state evocate. Esistono, naturalmente, preghiere a formula fissa, che devono essere recitate puntualmente, poiché anche alla precisione con la quale vengono pronunziate è legata l'efficacia dell'atto rituale; ma ci possono essere anche quelle formulate attraverso l'espressione libera del fedele, il quale seguirà, tuttavia, sempre uno schema che ricalca quello di cui abbiamo parlato, per poter rendere presente l'entità attraverso l'invocazione, ricordarne le potenzialità di azione, e richiederne, quindi, il soccorso nelle necessità della vita sulle quali essa ha potere di intervenire. Nell'espressione della preghiera può avere un'importanza anche l'atteggiamento dell'orante, che può quindi costituire una componente dell'atto rituale, risultando essenziale per l'efficacia del rito stesso. Atti come battersi il petto, o genuflettersi sono notoriamente gesti legati al rito che si sta compiendo e all'effetto che se ne vuole ottenere e che, quindi, sono espressamente richiesti in casi specifici. Possiamo qui ricordare la preghiera con la «mano alzata», ben nota in ambito mesopotamico, che è stata così definita dalla posizione che assumeva l'orante, documentata anche dalle figurine devozionali che ci sono pervenute.

Fig. 21
Busto di personaggio femminile, da Girsu (da Matthiae 2000, p. 18)

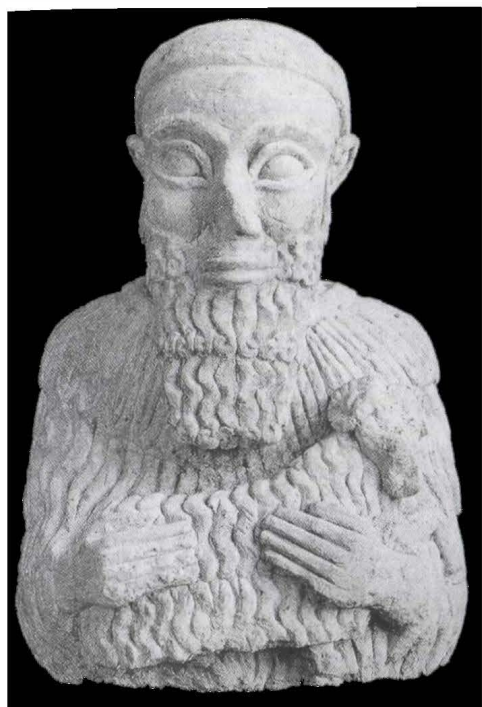
Un discorso a parte merita l'inno, che è una composizione complessa, tendente a celebrare il dio nelle sue manifestazioni, spesso attraverso articolati richiami alla tradizione mitica che lo riguarda. Al di là dell'ampiezza della composizione, esso ha una costruzione elaborata che è indirizzata alla celebrazione della

Fig. Frammento di vaso con figura di orante, da Girsu (da Matthiae 2000, p. 58)

Fig. Statuetta di orante inginocchiato, forse da Larsa (da Matthiae 2000, p. 101)

potenza del dio, non a richiederne uno specifico intervento, come nella preghiera, ma a ribadirne la capacità di azione e, quindi, ad affermare la fede nella tutela sacrale che è in grado di offrire quel dio, che per ciò stesso si invoca, a perenne tutela della realtà che egli garantisce.

Si è detto del culto quotidiano che, in varia forma, a seconda delle diverse culture, viene tributato agli dèi per il loro mantenimento, delle preghiere, degli inni; dobbiamo ora occuparci dell'atto rituale più importante che viene celebrato per la divinità politeistica: il sacrificio. In merito a questo tipo di offerta bisogna prendere in considerazione il tipo di capo di bestiame che, a seconda delle circostanze, viene immolato, il modo in cui viene ucciso, se viene consumato dai partecipanti al rito, e in che misura; tutto questo servirà ad esaminare in quale posizione si colloca l'offerente rispetto all'entità alla quale è destinata la vittima. Per quanto riguarda quest'ultima, si possono riscontrare, nell'ambito di culture politeistiche, diversi casi. Se poniamo attenzione al tipo di animale da sacrificare, dobbiamo osservare che, oltre a consta-

Fig. 24
Busto di offerente con un capretto, da Mari (da Matthiae 2000, p. 86)

tare l'utilizzazione sia di bestiame di piccola taglia, che di grandi capi, è evidente che, per quanto riguarda questi ultimi, si tratta di un'offerta importante, che richiede un sacrificio economico notevole per chi li offre. Ogni divinità ha, normalmente, destinato per sé, secondo precise norme rituali, un certo tipo di bestiame e ci possono essere differenze negli animali impiegati nei riti in relazione a specifiche feste del dio, che possono richiedere il sacrificio di un tipo di animale, piuttosto che di un altro. Agli dèi non si sacrificano animali con difetti; è escluso, quindi, che ci si liberi in questo modo di capi non desiderati, per conservare i migliori per l'uso umano. Il colore del bestiame può avere importanza, laddove siano destinati a certe divinità vittime con determinate caratteristiche, come è ben documentato in Grecia, dove agli dèi si sacrificano di norma animali bianchi, mentre solo vittime nere possono essere immolate agli eroi in quanto legati alla dimensione infera. Anche l'ora del giorno in cui si sacrifica può avere rilievo, o il modo – il colore, in particolare – in cui sono vestiti i partecipanti, il tipo di struttura sulla quale viene posta la vittima e il modo in cui viene uccisa. Sono tutti elementi essenziali, che dovevano marcare il tipo di offerta che si stava facendo, il carattere del destinatario, il contesto rituale nel quale avveniva il sacrificio e lo specifico aspetto dell'entità alla quale ci si rivolgeva con quel rito. Non siamo purtroppo sempre molto fortunati per quanto riguarda le notizie che ci possono fornire documenti scritti e dati archeologici riguardo alla tipologia delle offerte e a tutto l'insieme di elementi che consente di distinguere un'azione rituale da un'altra. Nell'ambito vicino-orientale non abbiamo, purtroppo, quella dovizia di dati, che ci possano consentire di distinguere, come avviene, per esem-

pio, per la documentazione greca, non solo il sacrificio per gli dèi da quello per altre entità, come i personaggi eroici, ma anche i modi in cui questo rito trovava espressione in specifiche festività e in determinati santuari. Non riusciamo spesso a sapere quale animale spettasse, e in quale circostanza, ad una certa divinità e quale ad un'altra. Alcune specificazioni nella descrizione di taluni rituali ci mettono sull'avviso riguardo al fatto che, in specifici contesti, certi particolari, che a noi spesso sfuggono, avevano un'importanza rituale, come nell'occasione del trasporto delle effigi di Kura e Barama nel rituale che vede protagonisti il re e la regina ad Ebla, dove la menzione di bovini di colore nero induce a qualche riflessione sul legame che questo rito doveva avere con la venerazione degli antenati regali, e sui caratteri che dovevano essere attribuiti alle divinità che erano al centro del rito stesso.

Se le caratteristiche della vittima e il modo in cui viene uccisa hanno grande importanza, la conoscenza dell'uso che si farà dell'animale immolato è essenziale per comprendere le finalità del rito e, talora, anche per chiarirci il carattere dei destinatari del sacrificio stesso. Il punto essenziale è se la vittima viene o non viene consumata, per la parte loro spettante, da coloro che partecipano al rito. La consumazione delle carni dell'animale sacrificato implica la volontà di commensalità con l'entità extra-umana alla quale il sacrificio è destinato. Non è un caso che il sacrificio destinato agli antenati, o alle entità legate alla sfera infera – come, in Grecia, quello per gli eroi – non implichi, di norma, consumazione dell'animale offerto da parte dei partecipanti al rito. È l'olocausto il sacrificio che, bruciando interamente la vittima, esclude ogni contatto con le entità alle quali si sacrifica e non solo per evitare, ad esempio, ogni commistione con la sfera infera, ma anche in tutti quei casi in cui si voglia offrire l'intera vittima a determinate entità. Va notato, d'altra parte, che la consumazione della vittima può rappresentare un mezzo per rinsaldare la coesione del gruppo nell'ambito della comune celebrazione del sacrificio.

Potrà essere utile, a questo punto, tornare a fermare brevemente la nostra attenzione sui complessi rituali festivi per mettere più puntualmente in evidenza alcuni caratteri che ne definiscono la funzione in una elaborata articolazione rituale, che esprime anche le peculiari caratteristiche delle manifestazioni rituali delle varie culture. Abbiamo detto che il tempo della festa contiene al suo interno dei riti, anche se non è limitato alla loro celebrazione, e ci siamo soffermati sul caso delle feste di capodanno come esempio significativo di periodo festivo chiaramente definito, nel quale è

comune riscontrare un insieme di atti rituali, ordinati in una successione stabilita, che coinvolgono in vario modo la comunità e che sono organizzati in un complesso rituale tendente a realizzare la rifondazione delle condizioni dell'esistenza di quella collettività. Quando si parla di complessi rituali festivi, non bisogna pensare, però, solo alle feste di questo tipo, anche se le celebrazioni legate al rinnovamento annuale sono estremamente diffuse e certamente le più note e studiate. Manifestazioni rituali complesse sono attestate anche per altri tipi di ricorrenze (insediamento del re, rinnovamento del potere regale – non legato necessariamente al capodanno –, celebrazioni per gli antenati): esse prevedono una serie di azioni rituali che, poggiando su una coerente connessione sul piano sacrale, vengono a costituire un complesso indirizzato alla realizzazione di un articolato controllo di una determinata realtà o situazione. Uno degli elementi che contraddistingue sovente questi complessi rituali è il carattere spettacolare. È questo un tema importante delle celebrazioni festive, poiché la spettacolarità del rito mette in luce una particolare realizzazione dell'azione rituale tendente a mettere in atto un coinvolgimento dei partecipanti al rito, che sono, ad un tempo, spettatori ed essi stessi attori del rito, a beneficio delle entità extra-umane per le quali esso viene compiuto e, potremmo dire, rappresentato. Molti sono gli esempi di riti a carattere spettacolare, dai combattimenti rituali a risvolto iniziatico, alle celebrazioni a carattere processionale, ad esempio, nelle quali anche la divinità nella sua effigie è, al tempo stesso, protagonista e spettatore della cerimonia che si sta celebrando nel suo nome. E che dire dei complessi rituali a carattere itinerante, i cui minuziosi dettagli ci sono stati talora fortunatamente tramandati, come nel caso della festa ittita AN.TAḪ.ŠUM, o del rituale del trasporto di Kura e Barama da Ebla, che consentono di farci un'idea dell'apparato che doveva essere messo in atto per queste cerimonie, essenziale, evidentemente, per il compimento del rito, se tanti particolari sono stati accuratamente registrati nelle descrizioni della loro realizzazione. L'elemento del coinvolgimento è estremamente importante, perché evidentemente sentito come indispensabile per l'efficacia del rito. Nei rituali a carattere spettacolare la compiuta realizzazione del rito si ha nella trasmissione di un «messaggio» sacrale ad un pubblico che, essendo partecipe di quella sorta di rappresentazione, si fa componente attiva nel conseguimento delle sue finalità sacrali, di fronte all'entità extra-umana che in quella celebrazione è coinvolta e che dovrà assicurare l'efficacia del rito, concedendo quanto attraverso quell'azione si tende a realizzare.

Dobbiamo ora parlare di un tipo di riti che possiamo annoverare tra i riti autonomi, in base alla definizione che di questi abbiamo dato nelle pagine precedenti: si tratta dei cosiddetti riti magici. Dobbiamo subito precisare che questa definizione è qualcosa di meramente convenzionale, poiché siamo noi che li denominiamo così, in base ad un concetto legato all'idea che il mondo occidentale ha sviluppato riguardo alla magia. Al di là di tutti i giudizi, quasi sempre negativi, che, nel corso del tempo, sono stati dati sui cosiddetti atti magici, fin da quando i Greci diedero questo nome ai riti che dicevano venire dall'Oriente (*mageia*) e che trovavano consensi nella popolazione, al di fuori delle pratiche della religione greca, dobbiamo ricordarci che essi, per la religione che li mette in atto, sono semplicemente dei riti, come tutti gli altri che in essa vengono praticati. Nelle definizioni moderne vengono definiti magici quei riti che tendono a produrre un effetto reale nella situazione sulla quale si opera (per esempio, provocare la pioggia); ma va considerato che questa distinzione è veramente del tutto convenzionale, visto che anche i riti «non magici» provocano, secondo la convinzione di chi li pratica, mutamenti altrettanto reali, basti pensare a quanto si è detto riguardo ai riti di passaggio. Tenendo presente queste considerazioni, possiamo osservare che i cosiddetti riti magici sono riti autonomi, in quanto non necessitano di inserimento nel culto di esseri extra-umani; ciò non toglie che essi possano essere collegati a determinate entità e posti sotto il controllo di specifiche divinità nelle religioni politeistiche. Nell'area vicino-orientale si possono riscontrare numerosi esempi di pratiche, che possono essere ricondotte a questo tipo di riti. Sono, ad esempio, da annoverare fra queste pratiche rituali gli incantesimi, che tendono ad allontanare gli effetti che potrebbero provocare all'individuo, che li metterà quindi in atto, eventi pericolosi, come l'incorrere nel morso del serpente, ma anche il sortilegio che potrebbe aver fatto contro di lui un operatore magico (strega/stregone: cfr. in proposito, come esempio, i rituali accadici *maqlû*). E dobbiamo ricordare i riti per eliminare, una volta individuata, la causa di una malattia (cfr. i riti accadici *šurpu*), o per allontanare le drammatiche conseguenze dell'intervento di demoni (si pensi ai riti contro la Lamashtu in ambito mesopotamico), anche con l'uso di amuleti, le azioni rituali per tenere lontano spiriti dei morti inquieti (perché privi di sepoltura, o perché non ricevono adeguato mantenimento). E, parlando dei defunti, dobbiamo menzionare le maledizioni, che venivano poste a tutela della tomba e del corpo del defunto contro i possibili profanatori.

Fig. 25 Tavoletta della serie *maqlû* (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 278 fig. 23)

È necessario ora soffermarsi su un altro importante settore delle manifestazioni religiose: la divinazione. Questa è una delle espressioni religiose, attraverso le quali si tende a controllare gli aspetti mutevoli della realtà, cercando di rendere possibile un adeguato ed ordinato orientamento dell'esistenza. Le pratiche divinatorie si distinguono in vari tipi, a seconda del modo in cui si ricava il presagio: in sostanza, si può parlare di una distinzione tra una mantica deduttiva, che ricava i presagi dall'osservazione di situazioni, oggetti, parti del corpo di un animale immolato (ad es. il fegato, la milza), eventi naturali (eclissi), eventi anomali (nascita di animali, o bambini con anomalie), e una mantica ispirata, nella quale i presagi sono dati da apposito personale, che fornisce un responso, perché ispirato da un determinato essere extra-umano, e, quindi, grazie ad un diretto contatto con la dimensione sovrumana. Spesso questi operatori sacri operano in stato di *trance* (anche indotta artificialmente), o si ritiene vengano posseduti dall'entità extra-umana che si esprime, così, attraverso di loro.

Una tecnica divinatoria è l'*oniromanzia*, che si basa sull'interpretazione dei sogni, dai quali un idoneo personale deduce presagi. Ma si può anche ricercare il sogno per avere un presagio; in questo caso, il sogno deve essere ottenuto in un luogo sacro, ed è sentito come «ispirato» dalle entità extra-umane, secondo una pratica rituale che viene definita *incubazione.*

Dobbiamo ricordare la divinazione basata sul caso, nella quale i presagi si traggono grazie ad oggetti appositi (dadi, astragali), gettati a questo scopo, o ad oggetti appositamente realizzati

e distinti tra loro da qualche segno, che si tirano a sorte (bastoncini, tavolette). È questa la *cleromanzia*. Non dobbiamo dimenticare che, nelle religioni politeistiche, anche la divinazione è posta sotto il controllo di particolari divinità e che ogni forma divinatoria è legata a specifiche entità divine, che rendono possibile l'ottenimento del presagio, che dovrà mettere chi lo ha ottenuto in condizione di porre in atto quei comportamenti e quelle azioni rituali, che si ritengono idonei a fronteggiare le situazioni che, attraverso il presagio, si vengono a prospettare. Bisogna infine tenere presente che le pratiche divinatorie possono essere organizzate in un complesso cultuale, legato ad un determinato luogo di culto di specifiche divinità.

È ben noto come le culture del Vicino Oriente abbiano sviluppato in modo estremamente articolato le pratiche divinatorie, elaborando, fra l'altro, una dettagliatissima casistica per tutti i campi nei quali la mantica veniva applicata. Per nostra fortuna la documentazione scritta che ci è pervenuta ci consente non solo di avere un'idea generale delle pratiche divinatorie diffuse nell'area, ma di studiare più in dettaglio criteri e metodo di deduzione. Sono per noi di straordinario interesse le classificazioni di presagi che venivano registrati, mettendoli in relazione all'osservazione di un dettagliato elenco di casi che si potevano verificare e, quindi, osservare, ricavandone il presagio. Bisogna notare che, mentre i presagi che vengono tratti dall'osservazione delle viscere degli animali sono appositamente ricercati attraverso l'uccisione di una vittima a questo scopo, diversa è la prospettiva nella quale devono essere visti quelli che sono ricavati da accadimenti straordinari, ma anche dalle situazioni nelle quali ci si può imbattere quotidianamente. Nell'uno come nell'altro caso, noi constatiamo come ci si sia premurati di mettere minuziosamente per iscritto tutte quelle circostanze che si possono riscontrare, per poi puntualmente annotare il tipo di presagio corrispondente. E così, se per l'osservazione delle viscere delle vittime (*aruspicina*) noi abbiamo la fortuna di conoscere perfino il metodo di indagine, grazie ai modelli dell'organo esaminato (fegato, polmone), sui quali sono messe in evidenza le sezioni significative per la pratica divinatoria, e possiamo studiare la casistica, che dall'osservazione così sistematizzata veniva ricavata, anche per quanto riguarda la valutazione degli eventi naturali (per esempio le manifestazioni riguardanti gli astri), o gli accadimenti nella vita quotidiana, e tutti gli altri casi che abbiamo fin qui esaminato, noi ci troviamo in presenza della medesima tecnica di organizzazione del materiale sul quale si esercitava la pratica divinatoria. Questi

Fig. 26
Modellino di fegato di argilla, da Mari (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 266 fig. 10)

lunghi elenchi di presagi collegati a specifiche situazioni erano, naturalmente, ad uso degli operatori sacri addetti alle pratiche divinatorie; non potevano certo essere consultati, come noi ora li leggiamo in una successione che ci appare ossessiva, una sensazione che doveva essere completamente estranea a coloro che richiedevano l'interpretazione, i quali, oltre a non avere, nella maggior parte dei casi, la capacità di leggere, non avrebbero mai potuto accedere a questi «prontuari», che erano evidentemente sotto la tutela del personale addetto a queste sacre funzioni. Da parte nostra, dobbiamo constatare come la minuziosa osservazione degli eventi che si possono presentare, e la registrazione di ogni particolare che costituisca una variazione sul tema centrale del caso prodigioso, denoti la volontà di estendere al massimo grado la capacità di intervento rituale su tutto ciò che potrebbe sfuggire al controllo dell'ordinato svolgersi dell'esistenza, sforzandosi di lasciare il minimo margine possibile all'imprevedibilità del contingente. Per quanto concerne l'agire dell'operatore dell'arte divinatoria, la capillare estensione dei casi sui quali essa può essere esercitata, che rende così praticabile una reazione a quel che si prospetta, con interventi anche sul piano rituale, accresce la coscienza della garanzia sacrale che può essere offerta nel superamento delle innumerevoli varianti degli accadimenti della realtà quotidiana.

Più volte in queste pagine abbiamo parlato degli operatori rituali; è attraverso il loro agire, che vengono messe in atto tutta una serie di pratiche rituali. A questo proposito, bisogna osservare come, nelle culture a religione politeistica, alla grande articolazione del *pantheon* e alla diversificazione delle pratiche cultuali corrisponda una altrettanto complessa organizzazione del personale addetto allo svolgimento delle azioni rituali. Le attività alle quali si devono dedicare tali soggetti sono estremamente diversificate, per cui, anche in questo campo, si può riconoscere un alto livello di specializzazione, tanto nelle specifiche competenze dei sacerdoti preposti al culto delle singole divinità, quanto nella varietà del personale adibito alle diverse pratiche rituali, per rispondere ai vari

bisogni della collettività. Si tratta, in questo caso, di personale sacerdotale istituzionalizzato, che svolge un'attività di mediazione tra gli uomini e la dimensione extra-umana. Ciò significa che le religioni politeistiche sviluppano un articolato e funzionale apparato sacerdotale, che deve controllare il complesso di interventi rituali atti a garantire quella mediazione con il sovrumano, destinata ad assicurare una quanto più possibile capillare tutela sacrale per le varie esigenze e la complessa organizzazione di questo tipo di società. Ciò non vuol dire che non possano esistere, nel contesto delle culture superiori, operatori che agiscano al di fuori dell'apparato sacrale istituzionalizzato: operatori magici, ad esempio, che possono agire autonomamente e costituire, magari, un pericolo per coloro che si sentono vittime del loro intervento, come nel caso di un sortilegio operato da loro, che li spingerà a ricercare il soccorso di un operatore sacro specializzato, per esorcizzarne, con un rito adeguato, gli effetti negativi. Un'espressione sacrale che si distingue dalla funzione mediatrice della struttura sacerdotale è quella del profetismo, in quanto il profeta si presenta come il soggetto attraverso il quale l'entità extra-umana fa giungere direttamente alla collettività la propria volontà e le proprie direttive. L'espressione profetica è spesso un richiamo ad un contatto più immediato tra il gruppo umano e l'entità sovrumana, poiché il profeta viene sentito come veicolo del sovrumano, e non come mediatore tra la realtà terrena e la dimensione extra-umana, secondo una funzione che è, invece, propria del personale sacerdotale.

Dobbiamo ancora ricordare che compito dell'apparato sacerdotale, nelle religioni politeistiche, è anche custodire e tramandare il patrimonio sacro, preservandone l'integrità, anche attraverso la garanzia della redazione scritta, con il conseguente controllo delle varianti legate ai diversi centri di culto. È anche alla gelosa conservazione di questo patrimonio nell'ambito delle strutture templari, che noi dobbiamo la fortuna di poter avere oggi accesso alla conoscenza delle tradizioni mitiche e delle pratiche rituali delle culture del Vicino Oriente antico.

(A.M.G.C.)

CAPITOLO II

Popolazioni, lingue e scritture del Vicino Oriente antico

II.1 – La scrittura cuneiforme e il sumerico

La prima popolazione documentata nel Vicino Oriente antico è quella dei Sumeri. Si discute se essi fossero originari o meno della Bassa Mesopotamia, regione da cui provengono i primi testi scritti, ma è certo che la prima civiltà che si sviluppò in Bassa Mesopotamia negli ultimi secoli del IV millennio a.C. e vide l'origine delle città fu quella sumerica. I Sumeri furono anche gli ideatori della scrittura cuneiforme per scrivere la loro lingua, il sumerico, una lingua agglutinante per la quale non sono state finora individuate parentele con altre lingue conosciute. Con il nome «cuneiforme», derivante dal latino *cuneus,* si indicano i sistemi di scrittura nei quali i caratteri, comunemente chiamati segni, erano ottenuti con l'impressione di uno stilo di canna, di legno appuntito o di metallo sulla superficie ancora soffice di tavolette d'argilla. La maggior parte delle popolazioni del Vicino Oriente antico ha utilizzato questo sistema di scrittura per la propria lingua e così l'uso di sistemi di scrittura cuneiforme persistette nel Vicino Oriente antico fino ai primi secoli della nostra era, cioè per 3000 anni.

La scrittura cuneiforme sumerica ha avuto una profonda evoluzione nel corso di parecchi secoli; nei documenti proto-cuneiformi rinvenuti a Uruk è stato inventariato un numero molto elevato di segni, circa 1200, numero che andò progressivamente riducendosi con una convergenza di segni simili in uno unico: nel I millennio a.C. il loro numero si stabilizzò su

Fig. 1
T[illegible]oletta con se[illegible]ni pittografici, datazione incerta (d[illegible] Roaf 1991, [illegible]0)

600 ca. I segni, nella lunga storia della scrittura cuneiforme, subirono molti cambiamenti.

II.2 – La scrittura cuneiforme e le lingue semitiche

Questi caratteri, ideati per il sumerico, sono stati da vari popoli adattati per scrivere altre lingue, semitiche e non, di diverse famiglie linguistiche, in Mesopotamia e in Siria. Poco dopo l'invenzione della scrittura cuneiforme da parte dei Sumeri, intorno al 3000 a.C., popolazioni parlanti una lingua semitica cominciarono a insediarsi in Sumer e nell'area a nord di Sumer adattando la scrittura cuneiforme per scrivere la loro lingua. A partire dal 2500 a.C., come dimostrano i testi di Fara ed Abu Salabikh (v. pp. 125-130), erano già così integrati nella cultura sumerica che alcuni di loro scrissero testi letterari in questa lingua. È a partire da questa epoca (cioè intorno al 2500 a.C.) che il cuneiforme cominciò a essere usato da popolazioni di territori solidamente semitico-occidentali come la Siria nord-occidentale, come documentano gli archivi reali di Ebla. Forse la scrittura cuneiforme fu adottata dagli Eblaiti per scrivere la loro lingua semitica (che doveva essere una lingua diffusa in tutta la regione siriana del periodo) anche prima della metà del III millennio, ma non si sono ritrovati testi di epoche precedenti. Gli scribi eblaiti erano in contatto con le scuole scribali mesopotamiche di Kish e di Mari e studiavano i testi lessicali, letterari-religiosi sumerici.

I testi di Ebla documentano anche la presenza nella steppa interna siriana di Amorrei (Martu, in sumerico). Testi da Mari e da Tell Beydar in Siria, di poco precedenti i testi di Ebla, documentano la diffusione di lingue semitiche sia sul Medio Eufrate (Mari) sia in Alta Mesopotamia (Tell Beydar). Sia i testi di Ebla, sia quelli di Mari e di Tell Beydar utilizzano molti logogrammi sumerici anche per scrivere il nome delle loro divinità, a documentare che queste popolazioni consideravano queste divinità simili per quanto riguardava le loro spcifiche sfere d'azione alle corrispondenti divinità sumeriche. Ma mentre gli scribi di Ebla scrissero in

Fig. 2
Tavoletta amministrativa dagli archivi reali di Ebla (da Matthiae *et al.* 1995, p. 309 fig. 60)

una combinazione di sumerico e del loro linguaggio, gli scribi semitici e parlanti semitico della Mesopotamia del sud continuarono a scrivere solamente in sumerico per altri 150 anni. Anche quando il cuneiforme fu adottato per la lingua semitica della Mesopotamia, l'accadico, dal nome della capitale Akkad dell'impero di Sargon (XXIII sec. a.C.), gli stessi scribi che scrivevano accadico continuarono a redigere testi anche in sumerico. Anche dopo l'estinzione del sumerico come lingua parlata esso continuò ad essere studiato e scritto come lingua prestigiosa per testi legali, religiosi, letterari. Ciò che quindi si sviluppò in Mesopotamia già dai primi secoli del III millennio a.C. fu una sfera culturale sumero-accadica nella quale l'interazione delle due comunità linguistiche e culturali era così stretta che è normalmente impossibile distinguere se una particolare istituzione fosse sumerica o semitica.

Già prima del periodo dell'impero accadico la lingua più comune doveva essere l'accadico. Solo nel successivo periodo della III Dinastia di Ur (2100-2004 a.C.) il sumerico ridivenne per un secolo la lingua ufficiale, delle iscrizioni ufficiali e dei monumenti, anche se la maggioranza della popolazione parlava accadico. Il sumerico poi, molto presto, probabilmente già alla fine del III millennio o all'inizio del II millennio a.C., si estinse completamente come lingua parlata e sopravvisse come lingua scritta nelle scuole e usata nella liturgia.

Nella II metà del III millennio sono attestati i primi Hurriti, di lingua non semitica, in alta Mesopotamia con centro Tell Mozan (Urkish); anch'essi adottarono la scrittura cuneiforme, utilizzando molti logogrammi sumerici che leggevano nella loro lingua.

Sugli Zagros sono documentati i Gutei che distrussero l'impero di Akkad, ma che adottarono la lingua accadica e i Lullubiti.

In Susiana (Iran sud-occidentale) sono documentati i primi Elamiti che scrissero in scrittura proto-elamica, diversa dal cuneiforme mesopotamico e non ancora decifrata completamente, la loro lingua non semitica e non imparentata con altre del Vicino Oriente.

Dopo il 2000 a.C. i testi accadici furono scritti in Mesopotamia in due dialetti: il babilonese nel sud e l'assiro nel nord della Mesopotamia. Questi dialetti sono divisi cronologicamente: il paleo-babilonese e paleo-assiro (prima metà del II millennio), medio-babilonese e medio-assiro (seconda metà del II millennio) e neo-babilonese, neo-assiro (prima metà del I millennio a.C.); nella II metà del I millennio a.C. si scrisse in una forma di babilonese chiamata tardo-babilonese.

Anche se rimase sostanzialmente identico nelle strutture principali, l'accadico, nei suoi due dialetti assiro e babilonese, subì molte trasformazioni nel corso dei tre millenni in cui venne parlato e scritto, sia in seguito all'arrivo di nuove popolazioni sia al contatto dei mesopotamici con altre popolazioni.

L'accadico dei tempi dell'impero sargonico (XXIV sec. a.C.) subì l'influenza e l'apporto di un altro elemento semitico dovuto all'arrivo delle popolazioni amorree che dalla Siria giunsero in numero sempre maggiore in Mesopotamia. A partire dagli inizi del II millennio dinastie amorree arrivarono al potere in un buon numero di stati della Mesopotamia. Soprattutto con la I dinastia di Babilonia, anch'essa di origini amorree, e sotto il suo sovrano più famoso Hammurabi (1792-1750 a.C.), il babilonese conobbe una grande fioritura e rimarrà come lingua delle scuole, religiosa e letteraria sostanzialmente inalterata per lungo tempo.

Soprattutto a Mari gli archivi della fine del XIX sec. e inizi XVIII sec. documentano un accadico fortemente influenzato da elementi semitici con molti termini riconoscibili come di origine semitico-occidentale.

Nel II millennio il babilonese fu scritto in tutto il Vicino Oriente antico da scribi di madre lingua diversa che lo avevano imparato nelle scuole. Il babilonese scritto in Mesopotamia nel periodo della dinastia cassita (1500-1100 a.C.), una dinastia che veniva dall'est, dagli Zagros, e che parlava una lingua né semitica né indoeuropea, risente, sia pure in minima parte, dell'influenza di questa lingua diversa.

II.3 – La scrittura cuneiforme per altre lingue del Vicino Oriente antico

Intorno alla metà del II millennio a.C. sono documentati popoli di lingua indoeuropea in Anatolia: Ittiti e Luvi. Essi adottarono la scrittura cuneiforme e il sillabario accadico insieme ai più comuni logogrammi sumerici. Dalla loro capitale Khattusha, nell'Anatolia centrale, iniziarono (XVI sec. a.C.) un'espansione in tutta l'Anatolia fino alla Siria e crearono poi (XIV sec. a.C.) un impero che controllava una gran parte dell'alta Mesopotamia e della Siria-Palestina contesa agli Egiziani.

Alla metà del II millennio arrivarono in Mesopotamia anche elementi indo-iranici (i cui nomi sono imparentati al sanscrito e all'antico persiano) che, con la popolazione hurrita della regione dell'Alta Mesopotamia, costituirono il regno di Mitanni che durò per due secoli (XIV-XIII sec. a.C.) e si estese dall'Alta Mesopotamia fino ai territori del Tauro, ad occidente; gli elementi indo-iranici sono riconoscibili nei testi in accadico e in hurrico lasciati dal regno di Mitanni.

Fig. 3
Mattone con iscrizione medio-elamica del re Untash-napirisha (da *Storia della Scienza*, Treccani 2001, vol. I, p. 333 fig. 23)

Gli Elamiti, che abitavano l'Iran sud-occidentale e conobbero alterni momenti di grande potenza nella II metà del II millennio, arrivando anche a conquistare Babilonia e portando nella loro capitale Susa addirittura la stele recante il testo del celeberrimo codice di Hammurabi (v. pp. 211-213), adottarono anch'essi la scrittura cuneiforme per scrivere la loro lingua elamica, ma scrissero anche in accadico. Le iscrizioni ufficiali dei sovrani medio-elamici e alcuni documenti amministrativi sono scritti in un babilonese che ha subito varie alterazioni.

Nei secoli XV-XIV a.C. ca. l'accadico divenne una lingua franca usata regolarmente nella corrispondenza diplomatica tra le varie corti dell'epoca, cioè da tutti i sovrani del Vicino Oriente antico e dai faraoni egiziani, come documentano gli archivi della capitale di Amenophi IV, el-'Amarna, in Egitto. Si distinguono nettamente le lettere scritte dalle diverse cancellerie mitanniche, ittite o degli stati della Siria-Palestina.

Gli Ittiti, che pure hanno adottato la scrittura cuneiforme per la loro lingua, hanno utilizzato però a partire dal XV sec. a.C. (Medio Regno ittita, Kizzuwatna), e poi anche in età imperiale, una scrittura detta ittita geroglifico, di natura ideografica. Alla fine dell'impero ittita la scrittura geroglifica fu impiegata in iscrizioni monumentali rupestri e sigilli sia nella capitale Khattusha, sia in zone periferiche come ad es. ad Aleppo e a Emar.

II.4 – La scrittura cuneiforme e l'ugaritico

Dal cuneiforme usato per esprimere le lingue sumerica e accadica si svilupparono anche due sistemi di scrittura nuovi e molto semplificati, ma utilizzanti sempre degli insiemi di cunei impressi sull'argilla. Il più antico di questi sistemi si sviluppò ad Ugarit sulla costa siriana; da questa città, che fu capitale di un piccolo regno che ebbe grande importanza politica dal 1400 al 1200 a.C. ca., provengono archivi che contengono sia testi in accadico sia testi

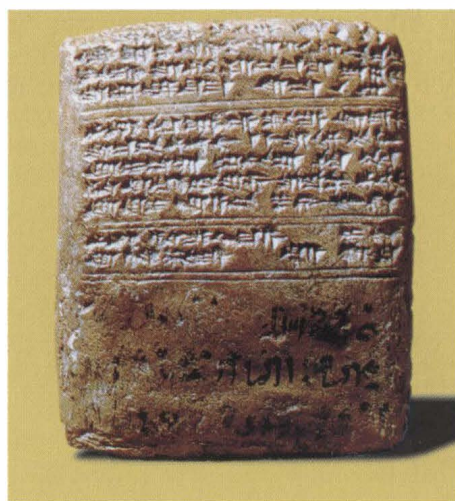
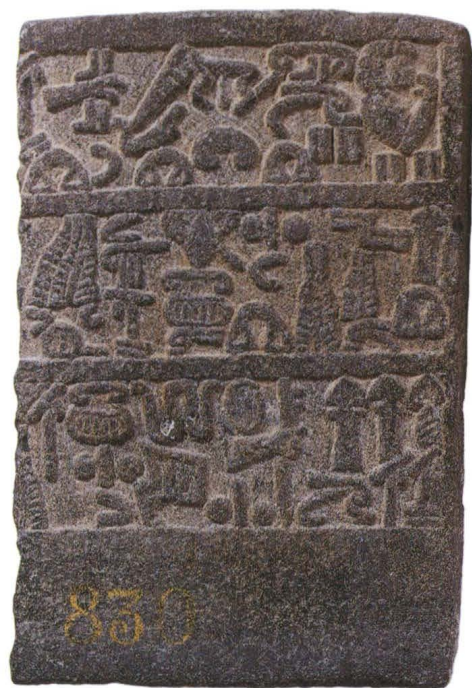



Fig. 4
Tavoletta da el-'Amarna con lettera del re Tushratta di Mitanni al faraone Amenophi III (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 332 fig. 21)

in ugaritico, la lingua locale cananaica. Ma vi si studiavano anche le altre lingue del Vicino Oriente, come dimostra il ritrovamento di vocabolari, alcuni dei quali quadrilingui: sumerico, accadico, hurrico, ittita sui quali gli scribi ugaritici apprendevano i logogrammi sumerici e il sillabario delle altre lingue.

L'ugaritico era scritto in un alfabeto espresso con 30 segni cuneiformi: era iniziata l'evoluzione che porterà poco dopo all'alfabeto semitico successivo. Gli abitanti di Ugarit parlano e scrivono una lingua che è un dialetto semitico-occidentale, ma sia essi sia la popolazione dell'intera area siro-palestinese è chiamata Cananei (termine biblico).

Fig. 5
Rilievo da Hama con iscrizione geroglifica tardo-ittita (da *Boğazköy'den Karatepe'ye* 2001, p. 31)

II.5 – Scritture alfabetiche; altre lingue

Alla fine del II millennio a.C. giungono nel Vicino Oriente popoli di provenienza occidentale tra cui:

i Filistei, di origine balcanica, che si stanziano in Palestina (che prende da loro il nome);

i Frigi, indoeuropei che si stanziano nell'Anatolia centrale.

Essi non scrivono le loro lingue con la scrittura cuneiforme.

Alla fine del II millennio a.C. i Cananei si suddividono in:

Fenici, documentati sulla costa del Libano e

Fig. 6
Dizionario trilingue da Ugarit (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 336 fig. 3)

che adottano, per scrivere la loro lingua che è ancora una lingua semitica, una scrittura alfabetica (e non più cuneiforme);

Ebrei che si stanziano in Palestina e parlano e scrivono ebraico;

Ammoniti, Moabiti, Edomiti che si stanziano in Transgiordania e che scrivono le loro lingue con le loro scritture non più cuneiformi ma alfabetiche, anche se sono poco documentate.

Ancora alla fine del II millennio, dalla steppa interna siriana si stanziano in Siria e nell'alta Mesopotamia gli Aramei, semiti occidentali ma diversi dai Cananei, i quali formano una serie di regni. L'aramaico, scritto con scrittura alfabetica e per lo più su tavolette di legno incerate che poi si cancellavano, oppure su papiro o pergamena, comincia a diffondersi largamente in tutto il Vicino Oriente. Anche se l'impero assiro conquistò tutti gli stati aramaici e li sottomise, le popolazioni aramaiche scrissero sia, in cuneiforme, la lingua assira sia l'aramaico, in grafia alfabetica. Nell'ultimo periodo della storia mesopotamica, poi, l'aramaico dall'occidente si diffuse in tutto il Vicino Oriente antico, influenzando grandemente sia il babilonese sia l'assiro.

Negli stati neo-ittiti (ca. 1000-700 a.C) si scrissero con l'ittita geroglifico iscrizioni rupestri monumentali in una lingua imparentata piuttosto strettamente con il luvita; sono note come iscrizioni in luvita geroglifico.

II.6 – Lingue e scritture del I millennio a.C.

Nei primi secoli del I millennio vi è un'ulteriore espansione di popoli semitici, tra cui si devono ricordare soprattutto gli Arabi; alla stessa epoca iniziano il loro sviluppo le prime città sud-arabiche, ma la documentazione scritta, alfabetica, è di poco posteriore.

In bassa Mesopotamia si stanziano i Caldei, che provengono verosimilmente da sud-est; essi si mescolano con la popolazione babilonese e scrivono in scrittura cuneiforme la lingua babilonese, il neo-babilonese, che rappresenta una trasformazione nella fonetica e nella grammatica del medio-babilonese.

Ancora nel I millennio il cuneiforme e il sillabario accadico furono utilizzati per scrivere altre lingue:

in Elam (ad est), gli Elamiti (né semiti né indoeuropei) del regno neo-elamico scrissero in cuneiforme;

in Urartu, un regno che si estendeva in Anatolia attorno al lago Van (e che costituirà più tardi l'Armenia), si utilizzò il cuneiforme per scrivere l'urarteo, lingua affine al hurrita.

L'accadico, scritto in cuneiforme, continuò ad essere usato fino al periodo seleucide in Babilonia ed è chiamato tardo-babilonese.

Nei periodi più tardi, quando l'aramaico, in seguito all'unificazione imperiale prima assira, poi babilonese, e alle numerose de-

portazioni di massa, diventa la lingua parlata più diffusa, sia nell'assiro sia nel babilonese si produce l'usura delle desinenze vocaliche che cadono in entrambi.

Il babilonese, l'assiro, i dialetti cananaici vennero soppiantati come lingua parlata dall'aramaico mentre il fenicio resistette. L'accadico persistette in Mesopotamia come lingua scritta fino al primo secolo d.C.; l'ultimo testo accadico è un almanacco astronomico da Babilonia databile al 74 d.C., scritto quasi esclusivamente con logogrammi, prodotto di una scuola che era rimasta depositaria del sapere più antico.

Ma l'alfabeto aveva ormai preso il sopravvento. Non sappiamo fino a quando la scrittura cuneiforme fu studiata nelle scuole e conservata da sapienti. Sembra che la capacità di leggere i cunei perdurò fino al II sec. d.C.; comunque molti testi babilonesi furono tradotti o riassunti in greco. Infatti con la conquista dell'impero persiano da parte di Alessandro Magno e poi sotto il regno dei Seleucidi il greco divenne una lingua molto parlata e scritta anche nel Vicino Oriente.

Dalla metà del I millennio a.C. si stanziano in una vasta area ad est della Mesopotamia popoli indoeuropei, i Medi, suddivisi in varie tribù e nazioni e altri popoli di lingua indoiranica, tra cui i Persiani. I Persiani achemenidi svilupparono un sillabario di 36 segni e 5 logogrammi, espressi sempre in cuneiforme, per scrivere l'antico persiano; questo sistema cuneiforme fu da essi usato soltanto per iscrizioni monumentali celebrative e commemorative. È proprio da questi testi monumentali, scritti in cuneiforme e in tre lingue (antico persiano, elamita e una tarda forma di accadico), visibili nelle rovine di Persepoli (e pubblicate in copie attendibili dal danese C. Niebuhr nel 1772-78) che iniziò la decifrazione del cuneiforme; tutte e tre le lingue erano sconosciute a quel tempo. Il primo che riuscì a comprendere il significato di brevi iscrizioni in antico persiano, determinando il valore di alcuni segni cuneiformi, fu il tedesco G. Grotefend nel 1802. Egli suppose che queste iscrizioni includessero i nomi dei sovrani persiani la cui trascrizione in lingua greca era nota da Erodoto; era poi a conoscenza dei formulari presenti nelle iscrizioni sasanidi, in quel tempo lette da S. de Sacy. Considerando le ripetizioni tra i segni egli individuò un gruppo di segni che compariva spesso e suppose che costituissero il termine «re»; suppose poi si trattasse di iscrizioni del tipo «Dario, grande re, figlio di Istaspe...». Egli per primo identificò il

Fig. 7
Iscrizione trilingue di Dario I da Behistun (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 345 fig. 1)

linguaggio come persiano; illustri iranisti contribuirono poi alla descrizione del linguaggio nel suo contesto iraniano.

Un importante contributo allo studio del cuneiforme fu poi dato dall'inglese H. Rawlinson e dall'irlandese E. Hincks, i quali giunsero a comprendere il valore dei segni cuneiformi della lingua accadica. Essi ebbero a disposizione per il loro studio le iscrizioni monumentali assire che intorno alla metà dell''800 furono scoperte dai francesi di P.E. Botta a Khorsabad (antica Dur-Sharrukin), la capitale di Sargon II, e le migliaia di tavolette ritrovate dagli inglesi di A.H. Layard nella biblioteca di Assurbanipal, re di Assiria (VII sec. a.C.), a Ninive, la grande capitale dell'impero neo-assiro, nonché le iscrizioni dell'altra capitale assira Nimrud (Kalkhu), scavata anch'essa dagli Inglesi.

II.7 – Le varie tipologie di fonti scritte

La maggior parte delle popolazioni del Vicino Oriente antico ha quindi scritto in scrittura cuneiforme e per lo più su oggetti d'argilla, materiale che si è conservato fino a noi. Purtroppo le lingue, soprattutto quelle del I millennio a.C., che sono state scritte su altri materiali più deperibili, come tavolette di legno incerate, pergamene, papiri, hanno lasciato testimonianze scritte di gran lunga minori. Anche della lingua aramaica ci è giunta documentazione solo quando è stata scritta o su stele (per lo più bilingui) o su oggetti d'argilla.

Il 99% dei documenti che ci sono pervenuti in scrittura cuneiforme sono comunque tavolette d'argilla. Normalmente le tavolette erano cotte al sole; potevano anche essere cotte in un forno, come ad es. è avvenuto per i magnifici esemplari della biblioteca del re assiro Assurbanipal a Ninive, dove erano raccolti anche testi sumerici e copie di antichi testi. Fortunatamente per noi molte tavolette sono state ulteriormente consolidate dagli incendi appiccati alle città dai

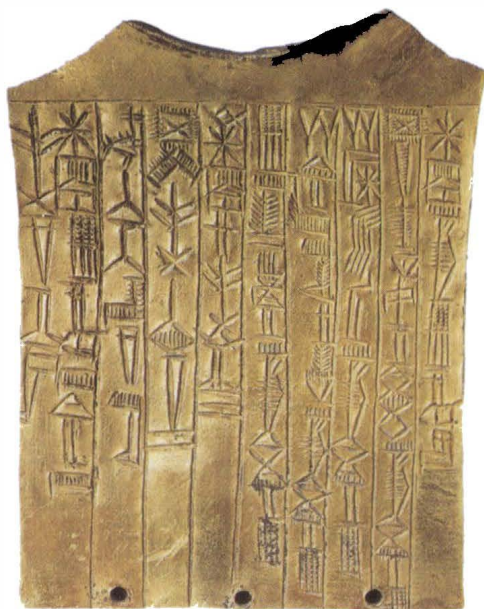



Fig. 8
Barba d'oro con iscrizione votiva, da Umma (da *Le Louvre* 1991, p. 21)

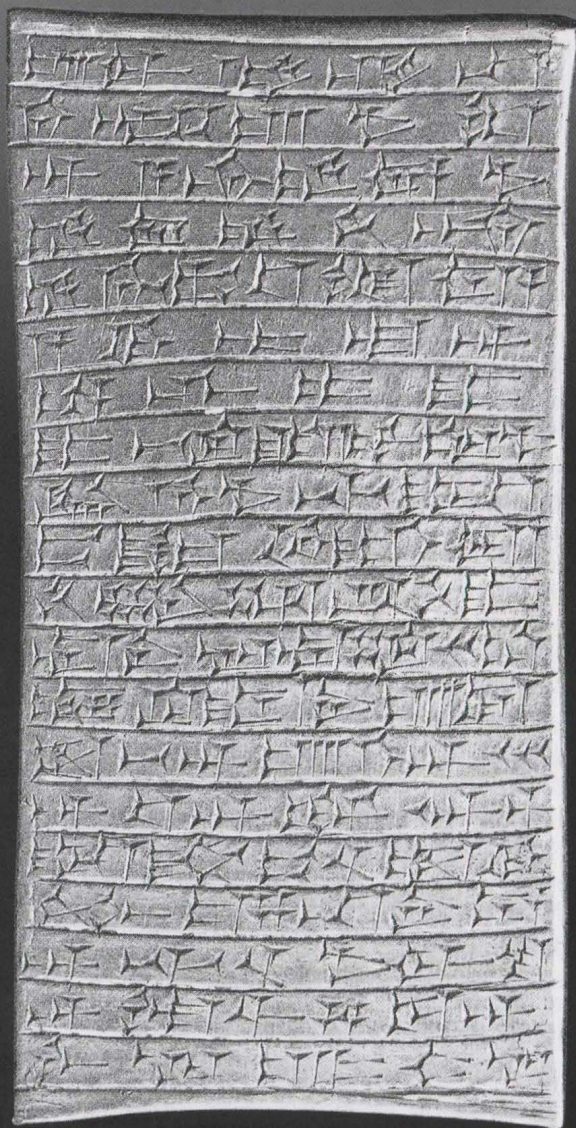



Fig. 9
Iscrizione di fondazione di Sargon II su lamina d'oro, da Dur-Sharrukin (da Matthiae 1994, p. 139)

conquistatori; nell'incendio dei palazzi e dei magazzini delle città le tavolette sono state cotte dal fuoco e si sono così conservate meglio fino a noi, come è successo anche per gli archivi reali di Ebla, scoperti in Siria dagli archeologi italiani.

Soprattutto nel I millennio furono molto usate tavolette di legno ricoperte di cera, purtroppo perdute per noi.

Fig. 10
Vaso di argento con iscrizione di Entemena, da Girsu (da Roaf 1991, p. 89)

Ci sono documenti, per la maggior parte commemorativi, quali bassorilievi, statue, stele, rilievi rupestri, nei quali il cuneiforme è inciso su pietra. Anche sui sigilli cilindrici il cuneiforme fu inciso su vari tipi di pietre semi-preziose.

Il cuneiforme fu anche graffito sul metallo, su tavolette d'oro (ad es. una tavoletta di fondazione di Sargon II, ora al Louvre), su vasi d'argento, su punte di giavellotto di bronzo, su oggetti in metallo prezioso o pietra dedicati alle divinità; fu anche dipinto sul legno o sulla ceramica.

Si scrivevano anche, soprattutto per propositi celebrativi e commemorativi, chiodi, prismi, cilindri, vasi, mattoni e altri oggetti tutti in argilla. Moltissimi di questi oggetti portavano una dedica ad un dio e provengono da templi. Sono giunti a noi molti mattoni iscritti usati in genere nella costruzione di palazzi, templi e *ziqqurat* e come soglie e pavimenti; migliaia di essi contengono una corta iscrizione di un sovrano fatta con uno stampo d'argilla o di legno.

II.8 – I principali archivi del Vicino Oriente antico

Oltre alle stele, alle statue e agli oggetti votivi di vario tipo con iscrizione, che provengono per lo più dai templi, la maggior parte della documentazione scritta viene da archivi di palazzi e di templi oppure, in minor misura, da archivi privati. Molti testi cuneiformi sono stati ritrovati in ambienti che non si sono potuti identificare

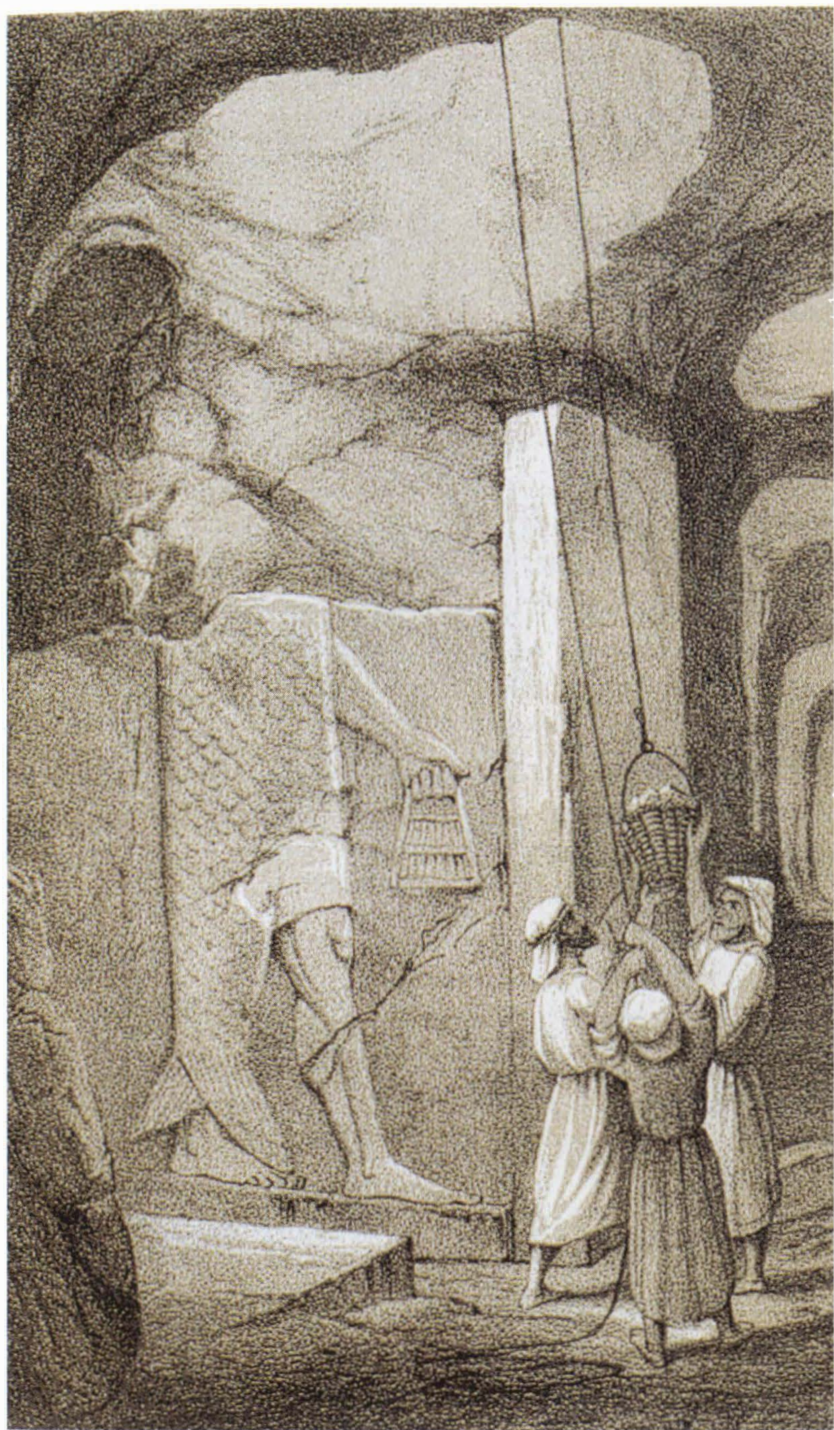



Fig. 11
Ingresso della biblioteca di Assurbanipal a Ninive (disegno da Layard, da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 359 fig. 10)

con certezza, altri in ambienti privati; di moltissimi testi non si conosce esattamente il luogo di scavo e non si è identificato se facessero parte di un vero e proprio archivio. Sovente, soprattutto negli scavi dell'’800, non è stata riconosciuta la presenza di archivi e perciò fondamentali elementi sono persi per sempre per noi.

Ma alcuni siti hanno comunque dato grandi archivi templari o palatini che hanno fornito migliaia di tavolette di tipologie diverse.

Il primo archivio ad essere scavato è stata la biblioteca del re assiro Assurbanipal (VII sec. a.C.) a Ninive nel Tell Kuyunjik. Il re assiro Assurbanipal (e già suo padre Esarhaddon) aveva creato nel suo palazzo una grande biblioteca raccogliendo tutti i testi antichi che erano in archivi di altre città o facendoli ricopiare dai suoi scribi. Inoltre, dopo la conquista della città di Babilonia, tutte le biblioteche della regione furono private di esemplari di testi che furono portati a Ninive. Per questo la raccolta di testi di Ninive si può definire biblioteca, perché non è il prodotto di una amministrazione, ma riflette la volontà di raccogliervi tutto lo scibile umano. Tra i testi di Ninive, che sono per lo più al British Museum a Londra, vi sono esemplari o duplicati di quasi tutte le opere letterarie note dal Vicino Oriente e di molte opere che si suppone o si è certi siano state scritte molto prima è rimasta solo la copia fatta dagli scribi neo-assiri del VII sec. a.C. (v. pp. 406-420).

Gli archeologi francesi ritrovarono nell'’800 gli archivi di Lagash, o meglio della sua città capitale, Girsu, con migliaia di tavolette di varie epoche delle quali purtroppo si è perso il contesto archeologico perché non fu riconosciuta come archivio palatino la struttura dalla quale le tavolette emersero (v. pp. 132-136).

A Nippur, città sede di un tempio veneratissimo dai mesopotamici per molti secoli e di una scuola scribale che soprattutto nei primi secoli del II millennio ha prodotto moltissime opere letterarie, sono stati ritrovati gli archivi, che ora sono nel museo di Philadelphia, e contengono moltissimi testi letterari o duplicati di essi. Quasi tutte le edizioni di testi letterari comprendono manoscritti provenienti da Ninive o da Nippur.

Un eccezionale ritrovamento fu quello degli archivi di el-‘Amarna, la capitale di Amenophi IV, in Egitto; conteneva la corrispondenza diplomatica della corte egiziana con i più importanti stati dell'epoca nel Vicino Oriente. Resta l'unico ritrovamento di tavolette in scrittura cuneiforme in Egitto.

Già nel ‘900 archeologi tedeschi scavarono la città di Assur, che fu capitale politica e religiosa degli Assiri a cominciare dal III millennio. Archivi, soprattutto templari, hanno restituito moltissime opere letterarie comprendenti miti, preghiere, inni alle divinità, scongiuri, poemi epici, rituali di vario genere, ecc. Moltissimi testi

di Assur sono risultati essere di provenienza babilonese, frutto di saccheggi compiuti dagli Assiri nella Babilonia in vari periodi tra la fine del II millennio e il VII sec. a.C.

La città di Babilonia, invece, forse proprio perché è stata una città molte volte saccheggiata e distrutta e molte volte costruita, non ha restituito grandi archivi o una biblioteca.

Nel secolo scorso molti sono stati gli archivi che sono venuti alla luce.

A Ugarit, sulla costa siriana, gli archeologi francesi dal 1929 ad oggi hanno portato alla luce archivi palatini, templari, privati, di alti funzionari statali che, in una nuova lingua, l'ugaritico, hanno fornito testi letterari e religiosi che mettono in luce una nuova cultura siriana.

Gli scavi francesi a Mari, sul Medio Eufrate, un centro molto importante nel III e nella prima metà del II millennio, hanno portato alla luce testi del III millennio e gli archivi del II millennio che illuminano intensamente 50 anni di storia della Siria e della Mesopotamia tra la fine del XIX e i primi decenni del XVIII sec. a.C.

A Khattusha, la capitale degli Ittiti, sono stati ritrovati dei grandi archivi. Nella cittadella reale, Büyükkale, in alcuni degli edifici che la costituiscono e soprattutto in sale centrali dell'edificio C sono state ritrovate, durante gli scavi effettuati tra il 1931 e il 1933, circa quattro migliaia di tavolette cuneiformi, alcune intatte e altre frammentarie. Anche nel tempio I, nella zona dei magazzini del tempio, in alcune stanze, sono state ritrovate tavolette, e quindi si è compreso che alcuni vani dovevano essere utilizzati come archivi delle registrazioni di uscite di beni dai magazzini templari. Un frammento di testo cuneiforme ritrovato nella cosiddetta casa degli scribi registra: «la casa degli scribi comporta 208 membri: 18 sacerdoti, 29 musicisti, 19 scribi su tavolette d'argilla, 33 scribi su legno, 35 indovini, 10 cantori in lingua hurrica»; la parte perduta menzionava probabilmente altri 64 membri. Nel 1907 furono ritrovate nella città interna, in tre camere del tempio I, migliaia di tavolette cuneiformi originariamente depositate anche al piano superiore.

Nell'attuale Turchia, a Kültepe, l'antica Kanish, in Cappadocia, sono stati ritrovati gli archivi dei mercanti assiri che all'inizio del II millennio si recavano là per commerciare stoffe e stagno.

In Siria, ad Emar, scavi degli anni '70 del secolo scorso hanno portato alla luce vari piccoli archivi templari contenenti testi amministrativi e molti testi di rituali che hanno consentito di studiare la religione della Siria del XIII sec. a.C.

Ancora negli anni '70 gli archeologi italiani in Siria, a Tell Mardikh, hanno portato alla luce gli archivi palatini di una città che fu un centro importante della Siria della prima metà del III millennio, dimostrando la presenza in Siria di una importante cultura urbana, di una nuova lingua, l'eblaita, di una civiltà semitica con molti caratteri originali, ma in contatto con i maggiori centri della Mesopotamia e dell'alta Mesopotamia contemporanei.

Negli anni '80 del secolo scorso scavi nella Gezira siriana hanno portato alla luce gli archivi di Tell Leilan, l'antica Shubat-Enlil, capitale del re Shamshi-Adad (fine XIX sec. a.C.), che consentono di integrare le notizie dei testi di Mari. Nella stessa Gezira siriana gli scavi americani hanno portato alla luce una capitale hurrita, Tell Mozan, l'antica Urkish, dimostrando la presenza in alta Mesopotamia di elementi hurriti già alla metà del III millennio a.C. Tell Mozan, come anche il grande sito di Tell Brak (l'antica Nagar), che erano due grandi centri della metà del III millennio, non hanno ancora restituito i loro archivi. A Tell Beydar, non lontano da Tell Brak, gli scavi di una missione europea hanno portato alla luce un centro con un grande palazzo, identificato con la città di Nabatium dei testi di Ebla; la città dipendeva politicamente da Nagar. Sono state ritrovate due centinaia di tavolette che documentano la diffusione del cuneiforme nella zona e di una cultura siriana, anche se con forte dipendenza dalla tradizione mesopotamica.

Nella città di Eridu, che si diceva fosse la più antica città sorta dopo il diluvio, non è stato possibile riconoscere un archivio templare.

In Iraq, nonostante le terribili vicende belliche iniziate negli anni '80 del secolo scorso e purtroppo ancora attuali, archeologi iracheni hanno ritrovato, alla fine degli anni '80, la biblioteca del tempio della divinità solare a Sippar, risalente soprattutto all'epoca persiana. I testi, che sono tutti testi letterari, erano conservati in nicchie nel muro di una stanza della scuola degli scribi annessa al tempio. Sarà fondamentale conoscere la posizione reciproca delle tavolette nelle diverse nicchie per capire come gli antichi scribi classificassero i testi letterari.

Fig. 12
La biblioteca di Sippar (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 360 fig. 11)

Questi sono soltanto i principali archivi ritrovati nel Vicino Oriente, ma molti altri siti hanno fornito lotti anche cospicui di tavolette, oggetti con iscrizioni, stele, statue con iscrizioni ecc. Bisogna senz'altro ricordare i testi di Nuzi, Arrapkha, Alalakh, fondamentali per scrivere la storia hurrita e del regno di Mitanni, quelli di Assur, Kar-Tukulti-Ninurta, Tell Rimah, Dur-Katlimmu, Tell Sabi Abyad, grazie ai quali si può scrivere la storia del periodo medio-assiro, i testi di area elamita di Kabnak e Anshan, quelli neoassiri di Imgur-Enlil, Guzana, Til Barsip, Burmarina, quelli persiani di Susa e Persepoli.

II.9 – Problemi di interpretazione delle fonti scritte

Purtroppo molti scavi clandestini ci sono stati in tutti i paesi del Vicino Oriente e continuano tuttora. Anche di molte tavolette conservate in svariati musei e collezioni si ignora l'esatta provenienza. Per molti testi, provenienti da scavi regolari ma antichi, è difficile comprendere da quale tipo di edificio provengano, se siano cioè provenienti da magazzini di un palazzo o di un tempio oppure da abitazioni di funzionari, o dal piano superiore dell'edificio ecc. Si cerca perciò di ricavare la provenienza da elementi interni al testo.

Connesso al problema della provenienza del testo vi è quello della datazione dei testi. Se il testo non ha datazione interna e non è quindi attribuibile con certezza ad un periodo bisogna ricorrere ad altri mezzi per datarlo. Per i testi amministrativi si può usare la paleografia e la prosopografia e si può arrivare ad una buona datazione relativa. Così iscrizioni su statue e su altri oggetti votivi ecc. sono abbastanza facilmente databili, sia pure approssimativamente, grazie allo studio della paleografia dell'iscrizione stessa e allo studio iconografico della statua. Ma i più difficili da datare sono quelli che noi classifichiamo come testi letterari. In primo luogo perché siamo noi a classificarli come letterari, ma non sappiamo come venissero considerati dai contemporanei, che identificavano i diversi testi dalla prima linea. Il concetto di letteratura è un concetto nostro moderno. Sembrano esserci incantesimi, scongiuri, inni, preghiere ecc., tutti testi con uno scopo rituale ben preciso e che forse erano recitati durante rituali e feste. Tali testi hanno generalmente all'inizio il racconto di vicende cosmogoniche (o miti teogonici o antropogonici): si raccontano eventi accaduti nel tempo del mito, che hanno portato alla definizione di un determinato aspetto della realtà. Le cosmogonie si ritrovano in vari tipi di testi nei quali il rimando

al tempo dei primordi dà fondamento ad un'istituzione, un rituale, un incantesimo. Cosmogonie, teogonie e antropogonie non possono essere considerate quindi un genere letterario. Vi è una grande varietà di racconti cosmogonici presenti in tipi differenti di testi; tutte queste varianti corrispondono ad ambienti e momenti di elaborazione differenti, che purtroppo noi non siamo in grado, nella maggior parte dei casi, di individuare. Altri testi, come ad es. i poemi su Gilgamesh, sono chiaramente racconti mitici con protagonista un personaggio di tipo eroico. Qualche studioso, influenzato dal mondo greco, ha supposto che fossero racconti come quelli narrati dagli aedi e poi raccolti da Omero (Abusch 2001), ma non vi sono elementi sicuri per affermare che venissero narrati come i poemi omerici. Sicuramente però alcuni testi mitici erano recitati in determinate occasioni rituali.

Alcuni documenti rappresentano la stesura, o più sovente la copia, di testi tramandati da molto tempo. Di alcuni di essi è possibile ricostruire la situazione storica che li ha prodotti e sono quindi databili con una buona approssimazione. Alcuni miti scritti in sumerico descrivono dettagliatamente il paesaggio e le situazioni proprie del sud della Mesopotamia, così come emergono dai testi amministrativi, e sembra molto probabile che siano stati prodotti in ambiente sud-mesopotamico.

Ma per tutta una serie di racconti mitologici che si ritrovano in tipi differenti di testi è pressoché impossibile risalire all'epoca della prima redazione scritta e tanto meno all'epoca della loro composizione, che verosimilmente precede la stesura scritta. Si può arrivare, con i dati archeologici e con la paleografia, a datare le copie di questi testi, ma non si riuscirà a sapere a quando risalissero gli originali scritti, che erano già il risultato di una tradizione orale sviluppatasi nel corso di un periodo di tempo non sappiamo quanto lungo.

Anche la provenienza da un archivio piuttosto che da un altro è solo un tenue elemento per ricostruire il carattere e l'elaborazione di una tradizione; molto può dipendere dalla casualità dei ritrovamenti e forse testi importanti contenuti in un archivio sono andati perduti. Quindi non si possono trarre troppo facili deduzioni dall'assenza di miti e dalla presenza di altri in un luogo. In Assiria si sono ritrovate molte tavolette babilonesi frutto dei vari saccheggi che la Babilonia subì, a cominciare da quello del re assiro Tukulti-Ninurta I (XII sec. a.C.), che portò con sé ad Assur molte tavolette letterarie babilonesi.

Vi sono poi a volte parecchie versioni di uno stesso mito, una versione può omettere un episodio cruciale per la nostra compren-

sione della sequenza degli eventi, oppure può essere talmente difficile o criptica da risultare incomprensibile senza l'aiuto di un'altra versione più esplicita. Questo è vero sia per i racconti sumerici sia per quelli accadici. Per questo è importante conoscere o cercare di comprendere la data di composizione, sia pure solo la data della prima stesura di un'opera e poi inquadrarla nel suo tempo, considerando quando fu scritta e perché sia stata scritta in quel modo, in quel periodo e perché si siano prodotte varianti.

Del resto, composizioni in sumerico sono state scritte per la prima volta all'epoca di Ur III o di Isin-Larsa o paleo-babilonese solo perché il sumerico era la lingua colta della tradizione scribale e anche, ma non necessariamente, perché il mito derivava da una tradizione (orale o non) sumerica. Si deve anche tenere presente il caso in cui un mito sia stato appositamente scritto in sumerico da una dinastia semitica che voleva però presentarsi agli occhi dei Sumeri, sul piano culturale e religioso, con uno stretto legame con le dinastie che l'avevano preceduta, cercando quindi di creare in questo modo una connessione con la tradizione culturale sumerica per legittimare la sua posizione.

La musica, che sempre accompagnava le narrazioni, imponeva ritmi e melodie che erano cura dei cantori. Per questo i testi che noi chiamiamo letterari, sia quelli sumerici sia quelli accadici, hanno un vocabolario relativamente povero, ripetitivo, dovuto sicuramente alla necessità di certe rime e dei meccanismi della ripetizione mnemonica.

La tradizione orale continuò a svilupparsi insieme alla tradizione scritta. Gli antichi miti che ci sono giunti dalla Mesopotamia e dal Vicino Oriente erano utilizzati in molte occasioni diverse. Erano recitati in una festa, legati ad un rituale, durante un incantesimo per richiamarsi sacralmente a tradizioni antiche. Purtroppo noi lettori moderni siamo estranei al substrato linguistico e culturale nel quale queste composizioni fiorirono e furono trasmesse. Nei testi letterari accadici vi sono allitterazioni, domande retoriche, chiasmi, coppie di verbi usati con valori opposti, ripetizioni con piccole varianti, epiteti fissi: di tutto ciò ad un lettore moderno è pressoché impossibile comprendere appieno il valore. Nei diversi periodi poi la metrica è cambiata e quindi ci sono stati arrangiamenti, sostituzioni da parte dei differenti narratori e a noi la metrica risulta ancora molto difficile da ricostruire.

Molti testi sumerici sono pervenuti a noi in copie del I millennio a.C., ma sicuramente sono stati composti prima; resta difficile ipotizzare quando ciò sia avvenuto.

Anche le opere paleo-babilonesi scritte in sumerico si rifanno probabilmente ad una tradizione orale sumerica, ma comunque il sumerico era la lingua letteraria, colta e anche quindi la lingua delle pratiche cultuali perpetuate da una ristretta cerchia di addetti ai lavori, molto lontani probabilmente dalla popolazione.

Per questo è molto difficile per noi classificare le composizioni letterarie vicino-orientali. Ignoriamo sovente, o quasi sempre, come gli antichi scribi le considerassero. Per saperlo bisognerebbe conoscere perfettamente la posizione della tavolette che contengono queste composizioni negli archivi e sapere se vi fosse un ordine, se fossero classificate per genere o in quale altro modo. Non lo sapremo mai perché la maggior parte degli archivi dove erano conservate le tavolette sono stati scavati senza rilevare la posizione reciproca delle tavolette; la più grande opportunità è stata offerta proprio dalla biblioteca o archivio di Sippar annesso al tempio di Shamash recentemente ritrovato e che conteneva molte opere letterarie in nicchie. Sarebbe importante sapere come fossero disposte le tavolette nelle varie nicchie e le tipologie di testi conservati in una nicchia per poter forse meglio capire come venissero classificati i testi.

Come già detto sopra, per molte composizioni letterarie è difficile capire in quale momento venissero recitate. Recentemente un testo che contiene un rituale per la dea Ishtar ha consentito di conoscere il momento del rituale in cui alcune composizioni venivano recitate. Inoltre, in questo rituale di Mari, esempio di rituale semitico, le composizioni, che dovevano essere recitate in contesto rituale, sono rigorosamente in sumerico e anche dal modo in cui la prima linea di queste composizioni è scritta dagli scribi di Mari si capisce che lo scriba non conosceva il sumerico molto bene e interpretava erroneamente il significato del testo. C'è stata in alcuni casi una forma di canonizzazione di una particolare versione di un mito o di una preghiera e una copia ben scritta è stata posta in un archivio, in una biblioteca e copiata da scribi più tardi per conservarla in altre biblioteche. Tutti i grandi templi avevano i loro archivi che comprendevano, non sappiamo se classificati in sezioni separate, testi mitologici, testi di scongiuro, preghiere, inni ecc. Gli ultimi re di Assiria fecero arrivare per la loro biblioteca di Ninive molti testi presi dagli archivi templari di Babilonia, e Assurbanipal fece copiare tutti i testi, anche i più rari, che venivano individuati negli archivi delle varie città del suo impero.

Siccome per alcuni miti si sono ritrovate molte versioni pressoché identiche provenienti da diverse città di Assiria e di Babilonia, si è parlato di conservatorismo degli scribi, che avrebbero co-

piato pedissequamente i testi al fine di tramandarli, commettendo qualche errore nella copia. In realtà, quando si copia il testo sacro, se ne vogliono conservare le caratteristiche per motivi sacrali; questo non significa che non esistessero varianti, anche se a noi non sono pervenute. Questa omogeneità dà quindi una falsa impressio-

Questo schema, composto dal sumerologo Thorkild Jacobsen, cerca di rendere la durata plurimillenaria della tradizione letteraria, la complessità dei rapporti tra le varie versioni e dei valori ad esse consegnati, infine la continuità tra l'epoca del Gilgamesh 'storico' e i posteriori sviluppi in chiave cultuale, mitica, letteraria. Della storicità di Gilgamesh peraltro è più che lecito dubitare.

Fig. 13 Schema ricostruttivo delle tradizioni relative ai miti di Gilgamesh, realizzato da Th. Jacobsen (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 363)

ne, perché guardando le copie di poemi o di composizioni accadiche ritrovate ad es. a el-'Amarna in Egitto o a Boğazköy, capitale ittita, si vede invece che c'erano molte varianti; per parecchi miti ora si riconoscono varianti e la diversità non può essere frutto di errori scribali.

Ogni poema veniva chiamato con la prima linea o con le prime parole del testo. Ma la prima versione di Gilgamesh ha un titolo differente dalla versione principale; l'ultima versione ha un prologo nuovo aggiunto.

Molti miti poi non sono stati composti in Babilonia e forse noi ne conosciamo solo la copia realizzata da parte dei Babilonesi e non il luogo dove venne scritta la versione originale. Le scoperte più recenti ci fanno comprendere che anche zone come la Siria e l'alta Mesopotamia sono regioni che produssero tradizioni originali, o edizioni diverse ed indipendenti.

La letteratura accadica ebbe un'enorme diffusione perché l'accadico fu parlato e scritto fino all'epoca achemenide e nella seconda metà del II millennio a.C. era la lingua franca internazionale e la lingua della diplomazia con la quale colloquiavano Egiziani, Cassiti, Assiri, Ittiti, Hurriti. Scribi esercitati a scrivere in accadico erano presenti in tutto il Vicino Oriente dall'Anatolia all'Egitto all'Iran.

(M.G.B.)

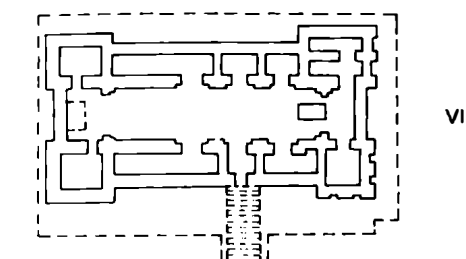
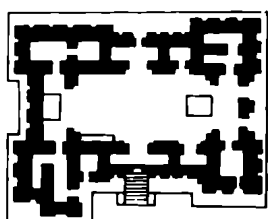
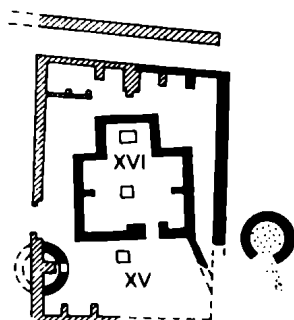
CAPITOLO III

Dal IV millennio a.C. al periodo Proto-Dinastico

III.1 – I precedenti neolitici e calcolitici

Già dal periodo neolitico le fonti archeologiche forniscono evidenze di rituali e cerimonie, soprattutto per quanto riguarda il culto dei defunti, ma è molto difficile interpretare quali siano le credenze alla base dei rituali, al di là delle spesso superficiali nozioni di «fertilità» e di «dee madri». (Balossi-Restelli 2002; Akkermans-Schwartz 2003).

Nelle culture chiamate, dai nomi dei siti principali, di Hassuna (VII mill. a.C.), di Samarra (in Mesopotamia) e Tell Halaf in Siria si possono riconoscere elementi significativi che segnalano la presenza di forme cultuali, ma, in particolare, di rituali funerari. Sono state ritrovate, nella cultura di Tell Halaf, numerose figurine d'argilla che sono state interpretate come rappresentazioni della «dea madre»; hanno un corpo a grandi masse, spesso sono accosciate e la testa è appena abbozzata.

Fig. 1 Figurine femminili d'argilla: a sinistra esemplare nello stile di Halaf, a destra esemplare dalla necropoli di Tell es Sawwan (da *Le Louvre* 1991, p. 15)

La successiva fase del Calcolitico è documentata soprattutto dalla città di Eridu (5000 a.C.), una delle più antiche città di Sumer e una delle più meridionali, al centro di una regione formatasi in seguito al progressivo sedimentarsi di materiali alluvionali portati dai due fiumi Tigri e Eufrate che originariamente sfociavano separatamente nel Golfo Persico, il quale penetrava molto più profondamente nella costa della bassa Mesopotamia. In antico Eridu doveva essere proprio sul mare e questo spiega molte caratteristiche del culto di cui sarà sede in epoca sumerica: il culto del dio Enki, dio delle acque dolci sotterranee dell'Apsu, sede di quell'entità extra-umana primordiale che originariamente (come narra l'*Enuma elish* v. pp. 43-45) mescolava le sue acque con le acque salate marine dell'altra entità primordiale, Tiamat.

Al livello XVI di Eridu è stato ritrovato un edificio di modeste dimensioni (3,6x4,5 m) costituito da una sala rettangolare che sembra essere divisa in due zone

Fig. 2
Piante di templi del sito di Eridu (da Klengel 1989, p. 27)

distinte. Questo edificio è stato interpretato come un edificio sacro e vi sono stati riconosciuti due elementi che saranno tipici di tutta l'architettura religiosa mesopotamica: una nicchia in un muro, che indicava la presenza della divinità o forse già conteneva la statua della divinità (o il suo simbolo) e una tavola per offerte, costruita in mattoni e posta di fronte alla nicchia.

Il periodo successivo, detto di 'Ubaid da un centro a nord di Eridu, è distinto in due fasi, la prima all'incirca contemporanea a quella di Eridu e la seconda situata tra il 4000 e il 3500 a.C. I siti più importanti di questo periodo sono, oltre 'Ubaid, Eridu e Ur a sud, Tepe Gawra e Ninive a nord e sono documentati nella fase più tarda. Nel periodo di 'Ubaid sono attestati numerosi edifici che possono essere considerati templi e di cui sono stati ritrovati resti di notevoli dimensioni e a più strati sovrapposti. Questi strati documentano continui rifacimenti, come è successo agli edifici sacri di tutto il Vicino Oriente antico, soprattutto quelli costruiti nel III e II millennio in mattone crudo, estremamente deperibile e sottoposto all'azione distruttrice della pioggia e del vento, nonché dello straripamento di fiumi. Nell'architettura di 'Ubaid si realizzò un mutamento che continuerà a distinguere i templi dalle altre costruzioni. Le mura perimetrali vengono riccamente dotate di nicchie e lesene che, oltre ad avere una funzione statica di contraffortatura, contribuiscono a movimentare l'aspetto esteriore dell'edificio; regolarmente spaziati producevano un contrasto di luci e ombre.

A Eridu in questo periodo (4000-3500 a.C.) si nota una piena canonizzazione degli elementi strutturali caratteristici di ogni edificio religioso mesopotamico; inoltre è stato identificato qui per la prima volta un tempio a terrazza nel quale si è visto l'antecedente della *ziqqurat* «la torre templare», la forma di tempio più caratteristica di tutta la Mesopotamia. Infatti nella zona della *ziqqurat* di età neo-sumerica si è potuta riconoscere una complessa stratigrafia, con una successione di strati dovuta al continuo coprire l'opera ormai in disuso per poi terrazzare e ricostruire sopra un tempio più grande e in posizione sempre più elevata che dà la caratteristica di «tempio alto» dei primi templi mesopotamici e che forse è l'origine della *ziqqurat*, termine che deriva probabilmente dall'accadico *zaqārum* = costruire verso l'alto. Inoltre, sempre a Eridu, si può seguire una sequenza di edifici più volte ricostruiti e ampliati e che assumono la caratteristica tripartizione che si conserverà immutata nei tre millenni della storia dell'architettura sacra mesopotamica; gli edifici presentano cioè una cella allungata con due file di stanze ai lati. Allo strato VII di Eridu si riconosce infatti, su di una larga

piattaforma artificiale, una imponente struttura di m 12x8 con una pianta tripartita a sviluppo longitudinale. Questo tempio presenta degli arredi di culto che ne consentono l'identificazione come tempio e che non sono frequentemente presenti in edifici di epoca successiva: un altare addossato alla parete di fondo dell'ambiente e una tavola offertoria all'altra estremità.

Anche a Tepe Gawra, a nord, nella zona del triangolo assiro tra i fiumi Tigri e Grande Zab, si osserva una serie di edifici analoghi a quelli di Eridu, sulla cui funzione sacrale sono stati avanzati in anni recenti molti dubbi. (Forest 1996). Ma l'imponenza di questi edifici del periodo di 'Ubaid e i loro frequenti rifacimenti documentano comunque una complessa organizzazione centralizzata che poteva mobilitare cospicue forze-lavoro.

Da questo periodo proviene un gran numero di statuette di terracotta dipinte e di forma allungata che è difficile dire se rappresentino dèi e dee o devoti oranti. Le figurine femminili sono più numerose di quelle maschili, hanno qualche segno di pittura, sono nude o vestite, con le mani sulle anche o recanti in braccio un bambino. Su un corpo di donna a volte c'è una testa di animale, a volte una testa di serpente ornata di bitume. Culture caratterizzate da ceramiche di tipo 'Ubaid sono riconosciute in gran parte del Vicino Oriente antico, a documentare gli intensi contatti tra le diverse popolazioni.

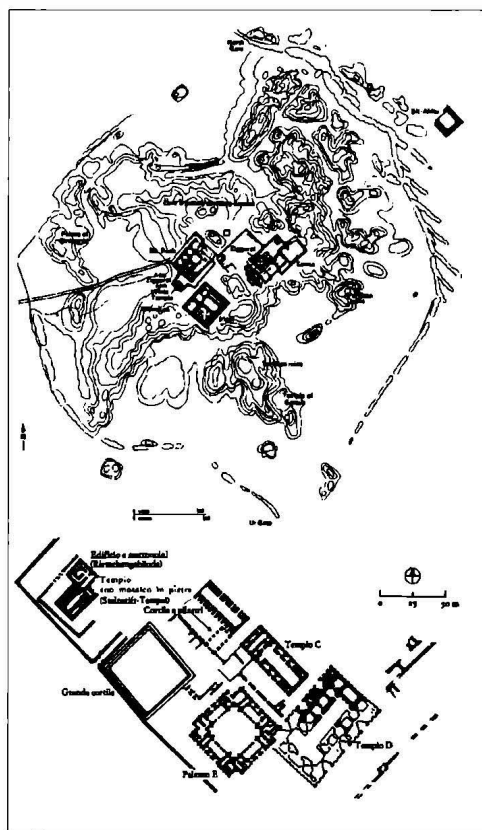
III.2 – I periodi di Uruk IV, III e Gemdet Nasr

La civiltà urbana ebbe origine nel Paese di Sumer e il primo sito che documenta l'inizio di un'organizzazione complessa, quale è quella di una città, è Uruk (3200 a.C. ca.) nel sud della Mesopotamia, sul fiume Eufrate. Essa documenta l'ideologia della nuova società dove i templi degli dèi sono il centro sacrale e operativo della città. Negli scavi di questo sito sono stati portati alla luce i più antichi testi scritti in cuneiforme.

III.2.1 – I templi di Uruk

Ma, prima ancora che dai testi, l'esistenza di un vero e proprio *pantheon* a Uruk è documentato dalla presenza di vari templi; due di essi in epoca successiva saranno dedicati al dio An e alla dea Inanna e verosimilmente erano già dedicati a queste divinità fin dall'inizio. Infatti in tutto il Vicino Oriente antico si può constatare una straordinaria persistenza dei luoghi di culto. Il luogo di culto, consacrato da una popolazione ad una divinità, non viene abbandonato dalla popo-

lazione che successivamente occupa il sito, ma conosce trasformazioni, ricostruzioni, ampliamenti, senza perdere il carattere sacrale. Subisce adattamenti a luogo di culto di una divinità che viene a subentrare, attraverso un complesso processo del quale non riusciamo generalmente ad indagare i meccanismi, alla divinità precedentemente venerata in quel luogo, realizzando sovente forme di assimilazione.

Fig. 3
Uruk, pianta generale (in alto); area sacra dell'Eanna allo strato 4 (in basso) (da Liverani 1988, p. 121)

In genere l'attribuzione di un tempio ad una divinità avviene grazie alla presenza e al ritrovamento in esso di una struttura per il culto, come un bacino votivo, un altare oppure un oggetto di fondazione con iscrizione, che consente di conoscere sia il nome del dio cui il tempio è dedicato sia il nome del re che ha costruito il tempio. Nel caso dei templi più antichi di Uruk non vi sono iscrizioni del periodo, ma l'argomento della persistenza del luogo di culto induce gran parte degli studiosi a considerare i due complessi templari come quelli di Inanna e di An, due grandi divinità sumeriche.

D'altra parte i templi dedicati ad una divinità, anche se sono stati saccheggiati e distrutti, sono indispensabili con la loro pianta, posizione nella città, arredi, per comprendere il funzionamento del culto, per studiarne i rituali, lo snodarsi delle processioni ecc. Ma di molti templi del Vicino Oriente antico resta ben poco, al punto tale che è a volte difficile riconoscere un edificio come tempio.

Del grande complesso, che nei testi di epoca successiva si chiamerà l'Eanna, dedicato alla dea Inanna, facevano parte vari templi tra cui il tempio in calcare (strati V-IV), il più antico, che poggiava su una base di grandi pietre calcaree. La pianta, molto

Fig. 4
Decorazione a mosaici policromi a tronchi di cono dai templi di Uruk (da Wilhelm 1998, p. 40 fig. 44)

simile a quella dell'ultimo tempio del periodo di 'Ubaid a Eridu, presentava un ambiente centrale e, sui lati lunghi di esso, file di piccoli vani. Il vano centrale assume una forma a T e il vano trasversale risulta diviso in tre parti, delle quali quella centrale era verosimilmente il principale luogo di culto;

templi A e B e il cosiddetto «tempio a pilastri», appartenenti allo strato IVb. Il tempio a pilastri era un portico aperto con otto pilastri decorati con un motivo ornamentale caratteristico del periodo e fortemente innovativo, cioè con mosaici a tronchi di cono. I tronchi di cono erano piccoli coni d'argilla che avevano la testa (di forma rotonda, ovviamente) colorata in rosso, nero, verde e bianco ed erano inseriti nella colonna formando un motivo ornamentale policromo geometrico;

il piccolo «tempio a coni di pietra»; anche i muri di questo edificio erano decorati con i mosaici a tronchi di cono;

il tempio rosso dello strato IVb, chiamato così dal colore dell'intonaco delle pareti, e i templi C e D appartenenti allo strato IVa. Il tempio D risulta essere molto grande e doveva estendersi su una superficie di 80x30 m. Il tempio C fu costruito con un tipo di mattone quasi quadrato (16x16x6 cm), che viene usato qui per la prima volta e che sarà poi molto usato nell'architettura successiva.

Ad ovest della zona dell'Eanna vi è il cosiddetto «tempio bianco», dal nome dell'intonaco bianco che ricopriva le pareti della grande sala interna. La storia di questo tempio, che in epoca storica risulterà dedicato al dio An, è molto lunga e va dal periodo di 'Ubaid fino all'epoca seleucide con una straordinaria continuità di culto. L'edificio sorgeva sulla parte sud-ovest di una terrazza artificiale alta oltre 12 m, risultato delle successive accumulazioni stratigrafiche dovute alle continue ricostruzioni; ad essa si accedeva tramite una lunga scalinata. I costruttori del tempio

bianco riprendono tradizioni di Eridu: il muro esterno del tempio presentava nicchie a profili multipli ed era decorato anche all'interno con rientranze e aggetti. In un angolo vi era una piattaforma, forse usata come altare, alta 2 m, cui si accedeva con una rampa di gradini bassi e stretti e di fronte vi era una tavola per offerte e un focolare. Templi simili a questo si sono ritrovati anche più a nord, in Mesopotamia centrale, a Tell 'Uqair (il tempio dipinto), e a Tell Brak, in Alta Mesopotamia (il «tempio degli occhi»), entrambi costruiti su un'alta piattaforma, risalenti al periodo di Uruk III e a quello di Gemdet Nasr.

Sulla natura di edificio di culto del Tempio bianco e degli edifici che si innalzano su una terrazza non vi è alcun dubbio. Per gli altri edifici, in particolare per l'area dell'Eanna di Uruk, sono stati avanzati parecchi dubbi e si è proposto che si trattasse di costruzioni destinate ad ospitare i fedeli, che lì avrebbero consumato i loro pasti in comune, data la presenza del focolare che si trova in ognuno degli edifici principali. In nessuno dei cosiddetti templi dell'Eanna sono state trovate sicure tracce di installazioni come podii, altari ecc., che documentino con certezza un utilizzo sacrale del luogo. I focolari presenti nei grandi vani provano solo che in quel luogo si svolgeva una attività di cottura e non necessariamente dei rituali di sacrificio con combustione. Lo stesso vaso di Uruk (vedi pp. 102-104), con scene indubbiamente rituali che sembrano riferirsi al culto della dea Inanna, è stato ritrovato fuori di un sicuro contesto archeologico.

Inoltre, recentemente, sono stati scavati nella valle dell'Hamrin, a nord della Diyala, una dozzina di siti che hanno fornito interessanti testimonianze, a partire dall'epoca di Halaf; tra gli edifici scavati parecchi hanno pianta tripartita, ma un indubbio impiego non sacrale.

Un elemento a favore della natura cultuale degli edifici dell'Eanna e dei precedenti del periodo di 'Ubaid è la caratteristica pianta tripartita che si ritrova in moltissime parti del Vicino Oriente, da Tepe Gawra a nord della Mesopotamia a Habuba Kebira e Gebel Aruda in Siria. Inoltre, in epoca successiva, la zona dell'Eanna sarà un importante santuario, quindi è probabile che l'area fosse già un'area sacra anche in tempi precedenti.

Verso la fine di Uruk IV o all'inizio dell'epoca di Gemdet Nasr tutti questi «templi» vennero smantellati e stanze e cortili furono riempiti con i detriti della demolizione. Si ripianificò l'intera area, dopo aver creato una grande piattaforma artificiale, sistema costruttivo che è adottato anche ad es. a Tell Brak. A ovest dell'Eanna si creò un'alta terrazza che inglobò anche la terrazza del tempio bianco. Sopra questi edifici fu ritrovata la tarda *ziqqurat* dell'Eanna della fine del III millen-

nio a.C. Non è possibile avanzare ipotesi riguardo al motivo di questo cambiamento, che certo dovette costituire un evento importante nella vita religiosa e politica della città. La costruzione della terrazza richiese un grande impiego di personale per un lungo periodo di tempo, calcolato in alcuni anni, il che dimostra la ricchezza e l'abbondanza di manodopera di cui poteva disporre nel periodo Tardo Uruk la città.

Fig. 5
Testa femminile in alabastro, da Uruk (da Wilhelm 1998, p. 41 fig. 45)

III.2.2 – La statuaria e la glittica

Da Uruk, e databile al periodo di Gemdet Nasr, è una testa femminile in alabastro alta 20 cm e quindi in grandezza quasi naturale. È stata rinvenuta mutilata nel naso, in una tomba, ed è priva degli intarsi probabilmente in lapislazzuli e conchiglie che completavano gli occhi e le sopracciglia. Gli scopritori tedeschi la chiamarono «la Gioconda di Uruk». È incerto se raffiguri una donna o una dea e se fosse parte di una statua.

Nonostante l'enorme importanza della statua di culto in tutte le culture politeistiche del Vicino Oriente antico, rappresentando essa la divinità stessa, sono molto poche le statue di divinità ritrovate. Il motivo è da ricercarsi nel materiale prezioso che veniva impiegato nella realizzazione delle statue delle divinità; esse erano in metallo prezioso, oppure in lapislazzuli o altre pietre preziose, oppure, più spesso, avevano un'anima di legno e le parti scoperte che uscivano dai sontuosi abiti, e cioè il viso, le mani e i piedi, erano ricoperte d'oro o d'argento. Molto più frequenti sono le raffigurazioni divine nella glittica.

Nell'ambito della statuaria si sono ritrovate a Uruk e a Khafaja delle statuette femminili e maschili in pietra bianca (da Khafaja) e in alabastro grigio (da Uruk) che costituiscono i primi esemplari di statuaria sumerica, raffiguranti probabilmente oranti, che erano posti nei templi.

Un vaso rituale in calcare, proveniente dagli scavi di Uruk, raffigura un personaggio, interpretato comunemente come Gilgamesh, che afferra un toro sul quale è un uccello; questo dimostrerebbe l'esistenza di racconti su Gilgamesh già all'epoca. Ma il

F 6
Vaso di alabastro, da Uruk (da Frankfort 1958, A-B)

manufatto più significativo per il suo valore artistico e per le informazioni che fornisce sulla primissima religione sumerica (sulla quale i testi non danno ancora notizie), è senza dubbio il vaso di alabastro, alto più di 1 m e con un massiccio piedistallo, conservato al museo di Baghdad. Proviene dal santuario dell'Eanna ed è stato ritrovato in uno strato del periodo di Gemdet Nasr, ma potrebbe anche essere stato scolpito in epoca precedente, come dimostra il fatto che era già stato riparato in tempo antico. La decorazione si sviluppa su cinque registri con un'abbondanza di scene cultuali.

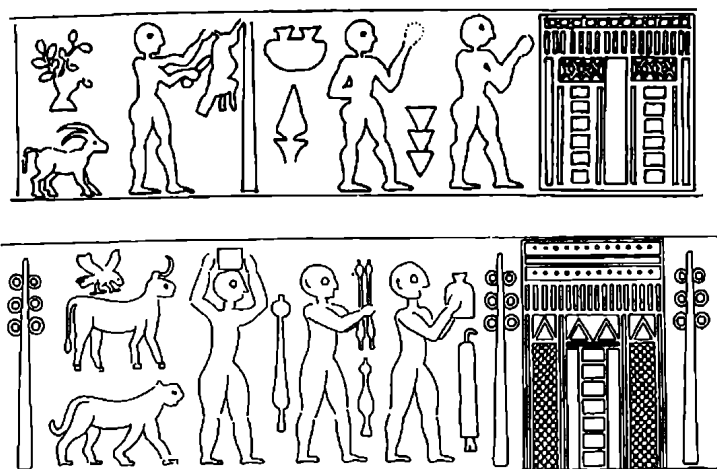



Fig. 7
Disegni di sigilli dell'età di Uruk (da Liverani 1988, p. 137 fig. 25, 1 e 2)

Sul primo registro in alto vi sono figure recanti in dono bestiame e primizie agricole, che vanno verso una figura femminile che probabilmente ha una tiara a coma e quindi deve rappresentare una divinità; se il copricapo non è da interpretare come una tiara a coma, allora la figura femminile potrebbe essere la sacerdotessa della dea. Dietro la figura femminile sono riprodotti dei fasci di canne che rappresentano gli stipiti della porta tipici dell'architettura del paese di Sumer. Essi sono probabilmente i simboli della dea Inanna, la dea poliade di Uruk. Sono raffigurati anche due piccoli tavoli su cui sono collocate delle figure umane piccole, forse statue che, probabilmente, come i vasi rappresentati, dovevano far parte di una serie di oggetti di culto. È interessante notare come due di questi vasi abbiano la stessa forma del vaso sul quale sono raffigurati. Verso la dea avanza un uomo nudo con un cesto di frutta. Dietro la figura maschile ve ne è un'altra in gran parte perduta e di cui si intravede un pezzo della veste; potrebbe trattarsi del re o del gran sacerdote e l'intera scena potrebbe rappresentare un'offerta particolare alla dea o, secondo alcuni, raffigurerebbe il rituale del matrimonio sacro. (Per il matrimonio sacro v. pp. 187-191).

Nel secondo registro vi è una teoria di uomini nudi che portano cesti con doni e vasi, sia aperti sia chiusi. Il terzo registro è occupato da una fila di capre e pecore alternate; il quarto registro alterna spighe e palme da dattero. Ancora più sotto vi è una doppia linea ondulata che rappresenta probabilmente un corso d'acqua dal quale le piante spuntano rigogliose.

L'artefice del vaso, secondo alcuni studiosi, avrebbe voluto rappresentare una sistemazione gerarchica del mondo, l'acqua, le piante, gli animali, per arrivare a raffigurare il popolo, i personaggi di alto rango e infine la divinità.

La glittica dell'epoca rappresenta sovente temi simili a quelli raffigurati sul vaso: processioni con personaggi nudi e rasati e barche che vanno verso un tempio, rituali difficili da identificare.

III.2.3 – I testi

Fig. 8
Sigillo cilindrico con impugnatura riproducente una pecora, da Uruk ca. 3100-2900 a.C (da Wilhelm 1998, p. 41 fig. 46)

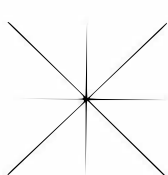
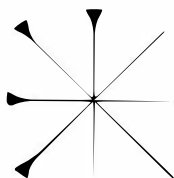
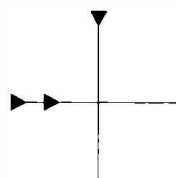
Nello strato di Uruk IVa sono stati ritrovati i primi testi scritti in sumerico, dai quali si può trarre una lista di segni che recentemente è stata ristudiata consentendo di ricostruire una lista di 829 segni cuneiformi.

Troppi sono i punti in comune tra la più antica documentazione (Uruk IV-III) e quella sicuramente sumerica di epoca successiva per dubitare che la lingua sumerica sia la lingua dei testi arcaici di Uruk. Resta incerto quando e da dove siano arrivati i Sumeri per stanziarsi nel sud della Mesopotamia. I Sumeri designavano la loro patria con i segni KI.EN.GI, dal probabile significato di «terra nativa» (ki-gir$_{x}$). Ma questo toponimo è molto tardo e attestato per la prima volta in un passo lacunoso della «Stele degli Avvoltoi» di Eannatum di Lagash. D'altra parte, il toponimo *Shumer(u)*, da cui deriva il termine che noi usiamo, fu creato dai Semiti che occuparono la regione a nord di Sumer nella prima metà del III millennio a.C.

I testi arcaici di Uruk, che forse originariamente erano raccolti in archivi, sono stati ritrovati in alcuni «templi» (tempio rosso, tempio D, tempio C, *ziqqurat* di An) e in discariche. Solo di una piccola parte di essi si è potuto stabilire lo strato archeologico di provenienza: la gran parte delle tavolette proviene dagli strati di Uruk III e di Gemdet Nasr. Tutti i testi arcaici di Uruk sono di contenuto economico-amministrativo e non si è in grado di comprenderli completamente. Anche se permangono molti dubbi riguardo alla lettura di molti termini, questi testi consentono di leggere alcuni nomi divini quali Inanna, An e il nome del dio Enlil, usato da A. Falkenstein per identificare con i Sumeri il popolo che ha scritto i testi arcaici di Uruk.

Falkenstein, infatti, aveva notato che in un testo molto arcaico ritrovato a Uruk III (=livello III) una sequenza di tre segni É:EN:TI ricordava un nome di persona che ricorreva in testi più tardi e interpretabile come un nome sumerico, en.líl.ti «(possa il dio) Enlil (donare) la vita». Dal momento che nei testi arcaici l'ordine di successione dei segni non segue obbligatoriamente la sequenza parlata e dal momento che il segno É, successivamente, sarà intercambiabile con il segno LÍL egli lesse en.líl.ti.

Al periodo di Gemdet Nasr è da attribuire un grosso frammento di un testo che, nella sua forma più completa, è noto da tavolette di epoca successiva. Si tratta di una lista di nomi e professioni, difficile da analizzare, ma, dal momento che i termini in essa contenuti sembrano essere messi in successione secondo un ordine gerarchico, consente di constatare che per primi sono elencati i più alti funzionari, poi i sacerdoti, gli specialisti e infine le occupazioni di rango minore. Risulta evidente così l'importanza che ha il tempio in questo periodo, e come i sacerdoti avessero fin dall'inizio un ruolo preminente.

Il termine usato già nei testi più arcaici per indicare le entità extra-umane, personalizzate e antropomorfe è «dingir» «dio», che viene poi tradotto dall'accadico *ilum*. Si è voluto interpretare l'etimologia di questa parola pensando alla lingua di substrato che alcuni studiosi ritengono preceda l'arrivo dei Sumeri; è più probabile, invece, che il termine sia sumerico. Nella scrittura cuneiforme il segno rappresenta la stella singola; non viene mai usato per indicare la parola «stella», ma per indicare simbolicamente «Alto» e concretamente «Cielo». Il segno della stella ha naturalmente avuto variazioni nel corso dei millenni in cui è documentata la scrittura cuneiforme.

Il segno AN, usato nella lingua sumerica per indicare il logogramma «dio», fornisce un esempio di come uno stesso segno potesse avere differenti letture e usi. Infatti questo segno era utilizzato nelle varie scritture e lingue del Vicino Oriente antico:

1) come logogramma con i valori:
- dingir «dio»,
- an «cielo»,
- An «il dio del cielo»

2) come valore sillabico «an»;

3) come determinativo davanti al nome di una divinità per in-

dicare così la classe semantica del nome che lo segue, come ad es. ^{d}En-líl, ^{d}Utu, ^{d}Inanna.

Dal tipo di logogramma utilizzato per indicare «dio» deriva la constatazione del legame tra la rappresentazione del dio e la sfera celeste, cosa che indica che il dio veniva localizzato, almeno inizialmente, solo in una parte dello spazio. Questo riflette, secondo alcuni studiosi, anche una predominanza, nella fase più arcaica della religione sumerica, delle divinità uraniche rispetto alle divinità ctonie.

Il determinativo «dingir», che precede i nomi divini, è presente fin dai più antichi testi di Uruk IVa. Salvo qualche rara eccezione (ad es. testi del periodo presargonico scritti da scuole scribali locali senza l'uso di determinativo) tutti i nomi divini nei testi cuneiformi di tutti i popoli del Vicino Oriente antico sono preceduti dal segno «dingir», usato come determinativo grafico per caratterizzare un nome divino e non come titolo. È quindi il determinativo sumerico «dingir» che precede tutti i nomi divini scritti in sumerico, in eblaita, in accadico, in ittita, in hurrico, in elamico; questa è una prova dell'enorme influsso della cultura sumerica e della religione sumerica sulle altre popolazioni. Tutte le popolazioni del Vicino Oriente antico che hanno utilizzato la scrittura cuneiforme ideata dai Sumeri, adattandola alle esigenze della loro lingua, hanno individuato i loro dèi con lo stesso termine dei Sumeri. Probabilmente il logogramma era letto nelle diverse lingue, ma graficamente tutte le divinità vicino-orientali erano distinte nello stesso modo individuato dai Sumeri.

È da osservare poi che moltissimi nomi degli dèi venerati dalle diverse popolazioni vicino-orientali sono scritti in cuneiforme utilizzando il logogramma usato dai Sumeri. Ad esempio, per indicare la divinità solare i Sumeri hanno scritto il logogramma UTU; tale dio era inteso dai Sumeri come divinità maschile con sue caratteristiche e sfere di influenza. Molte popolazioni vicino-orientali hanno scritto il nome della loro divinità solare utilizzando il logogramma sumerico, anche quando si tratta di una entità femminile (come ad es. ad Ebla); evidentemente grande fu l'impatto della scrittura e della cultura sumerica sulle altre.

Ad Emar, nei testi del XIII secolo a.C., il dio ^{d}IM è sempre scritto nella grafia sumerica; resta controverso a quale dio del *pantheon* emariota corrispondesse e come venisse letto nella lingua accadica del periodo. Molto probabilmente, come indicano le liste lessicali, si tratta del Ba'al semitico-occidentale.

III.2.4 – Il più antico pantheon *sumerico*

Durante il periodo di Uruk la maggior parte delle città-stato (o proto-città-stato) aveva una dea come entità tutelare, cioè come divinità principale della città (divinità poliade) all'interno del *pan-*

theon cittadino. Queste dee controllavano ogni aspetto della vita umana e animale, la fertilità, la procreazione, la salute e la morte. Tra le dee poliadi ricordiamo le divinità che controllavano la sfera delle nascite (Ninkhursag, Nintu e Gatumdug); quelle che presiedevano alla crescita dei cereali (Nisaba e Ninsud); della birra (Ninkasi); all'ambito del bestiame (Ninsun); quello dei pesci (Nanshe); la dea che controllava la sfera dell'impulso sessuale (Inanna); la guaritrice Gula; la dea legata al mondo degli Inferi (Ereshkigal).

Gli dèi controllano i vari aspetti della realtà e le attività specifiche delle varie zone. Per esempio, nella zona di Uruk, dove era molto sviluppato l'allevamento di mucche e buoi, la dea protettrice era Ninsun (=Signora delle vacche); nella parte erbosa della steppa, al centro della Babilonia meridionale, dove si avevano grandi allevamenti di pecore, era molto venerato Dumuzi, dio dei pastori.

Enki, divinità che ha tra le sue prerogative il controllo della sfera del potere riproduttivo maschile, la signoria sull'acqua dolce ed è espressione dell'intelligenza creatrice, era il compagno di molte delle divinità femminili citate, venendo a formare con esse, in varie città-stato, la coppia divina tutelare.

Tre divinità astrali completavano questo quadro: il dio del cielo An, il dio lunare Nanna e la divinità solare Utu. Secondo una teoria recente (Steinkeller 1988), e contestata da alcuni studiosi, il dio Enlil, che sarà in epoca presargonica, ma soprattutto in epoca sargonica, il dio principale del *pantheon* mesopotamico, sarebbe entrato solo in un secondo momento nel *pantheon* sumerico. Infatti la tradizionale etimologia del nome di Enlil, cioè «signore del vento» o «dio dell'aria», che attribuisce a questa divinità la funzione dell'alito di vita che anima l'universo, non può più essere mantenuta né da un punto di vista epigrafico né su basi etimologiche. In primo luogo nel III millennio le liste lessicali con nomi di divinità attribuiscono un posto importante ad un dio il cui nome è scritto con i segni ^{d}EN.É, come si è visto. Di questa antica divinità non si può dire nulla, se non che il logogramma con cui è scritto il suo nome ha il senso letterale di «signore della casa, *paterfamilias*». Dopo l'arrivo in Mesopotamia, già agli inizi del III millennio a.C., dei Semiti che veneravano una divinità molto importante il cui nome suonava in semitico Illil, Illilu, il nome (e le caratteristiche e le sfere d'azione) del dio sumerico ^{d}EN.É sarebbe stato attribuito al dio Illil e scritto allora con due logogrammi che ebbero solo valore fonetico: ^{d}EN.LÍL. Questa interpretazione sarebbe in linea con il titolo che nel Proto-Dinastico venne attribuito a Enlil, cioè «padre degli dèi». In secondo luogo il significato di líl in sumerico è «fantasma, spirito che infesta» e mai «vento». Se si traducesse letteralmente il nome, come due veri logogrammi, si avrebbe piuttosto una divinità

di morte più che un dispensatore di vita. Queste considerazioni si basano sulla più antica pronuncia del nome del dio attestata dai testi di Ebla: *I-li-lu* che suggerisce una etimologia come **il-ili*: dio degli dèi (tutti). Sul calco di En-líl si è dato nome alla sua paredra Nin-líl.

Anche la tradizione sumerica posteriore conosce alcune divinità alle quali attribuisce la designazione di «antiche»: Gatumdug, la «madre» di Lagash (connessa con il dio-pastore Dumuzi), Nisaba (connessa con l'orzo) di Eresh, Nunbarshegunû (connessa con l'«orzo macchiato») di Nippur, Belili la sorella di Dumuzi. Sono tutte divinità femminili connesse con l'agricoltura e l'allevamento.

Il *pantheon* sumerico era molto articolato e arrivò a comprendere dalle 3.000 alle 4.000 divinità: alcune risultano essere le divinità principali; su caratteri e sfere di competenza delle altre non possiamo dire molto, visto che nella maggior parte dei casi non riusciamo ad andare oltre la conoscenza del loro nome. Il logogramma sumerico «dingir» anteposto ai nomi divini, è anteposto anche a una serie molto ampia di oggetti di culto, simboli, armi e altri oggetti che erano venerati in quanto legati alla sfera divina e alle pratiche cultuali. Tutto quello che riguarda la divinità è sacro e quindi destinato ad essere qualificato come tale; così la barca del dio, il trono, l'ascia, l'arpa, la stele ecc. Si facevano offerte alla santa canna di un dio, al santo recipiente, alla santa statua, al tamburo sacro ecc.

Gli dèi abitavano prima di tutto nell'elemento al quale erano legati e che controllavano. Il primo dei regni e il più abbondantemente abitato è il cielo. Il cielo è la volta celeste ma è anche sinonimo di quanto sta al di sopra della terra. In questo senso il cielo è per antonomasia la sede, il regno degli dèi, ma gli dèi abitano e regnano anche sulla terra. Essi infatti vengono ad abitare nei templi loro dedicati, nelle statue, nelle immagini. Per questo quando una statua divina veniva asportata dalla sua sede come bottino di guerra si riteneva che la divinità avesse abbandonato la sua residenza per punire i fedeli di qualche mancanza, sospendendo la sua protezione.

Il dio abita la sua statua ma non è mai identificato con essa. Già all'epoca di Uruk si realizza una concezione antropomorfa della divinità: la divinità è dotata di una casa (tempio) nella quale vive con la famiglia, i figli, i servitori di vario grado. La divinità stessa ha l'appellativo di re, signore e viene dotato di un suo dominio specifico.

La rappresentazione antropomorfica sembra essere stata adottata molto presto per le grandi figure degli dèi cosmici e astrali, ma per le divinità ctonie e infernali si preferisce una rappresentazione teriomorfa e a volte ibrida; si vedono così apparire figure di dio-serpente, uomini-uccelli, aquila leontocefala e serpente-dragone, entità che rivelano, attraverso questa rappresentazione, anche il loro legame con il tempo dei primordi.

Le divinità dei Sumeri (e di molte popolazioni del Vicino Oriente antico) sono rappresentate con la tiara a corna (composta da un paio o più paia di corna) e sovente sono riconoscibili come tali proprio grazie alla presenza della tiara.

Fig. 9
Disegno di sigillo raffigurante divinità con tiara a corna (da Finkel-Geller 1997, p. 15 fig. 1)

In mancanza di statue e di testi la glittica è fondamentale per conoscere l'importanza di un culto divino rispetto ad altri, quali simboli venissero utilizzati in uno specifico periodo ecc. Nella glittica più antica si riconosce la presenza di motivi che richiamano racconti antichi di vicende mitiche che noi, sovente, possiamo conoscere solo da testi molto posteriori (Steinkeller 1993).

III.3 – La diffusione della cultura di Uruk.

Dopo la grande fase della civiltà sumerica documentata da Uruk IV vi fu in tutto il Vicino Oriente una fase di espansione di tale cultura. I ritrovamenti archeologici documentano infatti che, alla fine del IV millennio e agli inizi del III, vi fu una vera e propria irradiazione della cultura sumerica e un formarsi di centri di cultura sumerica in zone anche molto lontane dalla Mesopotamia quali la Siria, l'Anatolia, l'Iran.

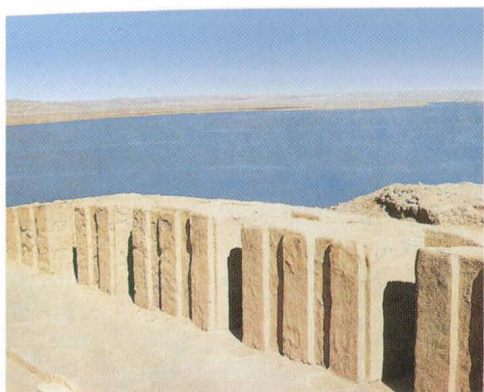
Sono soprattutto ritrovamenti di templi in varie zone della Mesopotamia che permettono di conoscere la diffusione dei Sumeri (e della religione sumerica) in primo luogo in tutta la Mesopotamia, poi in molte altre zone del Vicino Oriente, con alcune significative varianti nell'architettura templare. Ad es. nel tempio di Abu a Tell Asmar (antica Eshnunna) a nord-est di Baghdad sul fiume Diyala si ritrova una nuova tipologia planimetrica che si svilupperà in tutto il Proto-Dinastico: il tempio «con asse a gomito», così chiamato perché alla cella della divinità si giungeva dopo aver compiuto un percorso che prevedeva una svolta di novanta gradi.

Bisogna comunque distinguere tra alcuni centri (ad es. quelli siriani di Gebel Aruda e Habuba Kebira e Tell Qannas) che sembrano il prodotto di una vera e propria presenza consistente di Sumeri in queste zone, e altri centri della Mesopotamia del nord che sembrano avere semplicemente subito un'influenza da contatti con i Sumeri e presentano edifici templari che hanno adottato alcuni modelli costruttivi dei Sumeri della bassa Mesopotamia. Molti sono questi casi e citiamo solo il tempio di Hammam et-Turkman, nella valle del Balikh.

Fig. 10
Figurine dal "tempio degli occhi" di Tell Brak (da Roaf 1991, p. 67)

A questo periodo si ascrive un importante tempio scavato a Tell Brak, nella valle del Khabur, in Alta Mesopotamia, città che nel III millennio ebbe nome Nagar. A Tell Brak è stato ritrovato un tempio risalente al periodo di Gemdet Nasr, che dimostra indiscutibili contatti con la Mesopotamia del sud. Il tempio è chiamato «il tempio degli occhi» perché sotto il pavimento, negli strati corrispondenti alle precedenti fasi costruttive, sono state trovate migliaia di placchette con immagini di grandi occhi. Questi oggetti sottili e piatti di pietra bianca o nera rappresentano una figura umana molto stilizzata con un lungo collo e il capo, che può portare una tiara, dotato di due grandi occhi umani, in alcuni casi realizzati in malachite. Alcuni raffigurano una figura più grande ed una più piccola, forse madre e figlio. È probabile che questi oggetti siano offerte votive alla divinità dedicataria del tempio, la cui identità resta sconosciuta, dal momento che non vi sono iscrizioni che ne diano il nome o elementi iconografici che permettano di riconoscerla.

Il «tempio degli occhi» è innalzato su una piattaforma e, come i templi di Gebel Aruda e Uruk, è tripartito, con un vano centrale di forma rettangolare, presenta nicchie e contrafforti e decorazione con mosaici a tronco di cono con un altare sulla parete di fondo e doppia entrata sulla parete opposta. Sotto il «tempio degli occhi» propriamente detto vi era una sequenza di tre precedenti costruzioni, che successivamente, come si è verificato ad Uruk, sono stati livellati per farne una piattaforma per il tempio successivo. Oggetti simili a quelli ritrovati nel «tempio degli occhi», ma più semplici, sono stati ritrova-

Fig. 11
Tempio di Gebel Aruda (da Klengel 1989, p. 28)

ti anche a Ur, Uruk, Lagash, Mari e, molto recentemente, nel sito di Tell Hamukar nella zona più orientale della Gezira siriana, al confine con l'attuale Iraq, ma in un edificio interpretato finora come casa privata.

Altri siti in Siria hanno mostrato quanto si fosse diffusa la cultura sumerica e quanto le culture locali fossero state influenzate dai Sumeri; sono considerati avamposti di questa cultura. A Habuba Kebira e Gebel Aruda si conosce l'area pubblica con un quartiere templare; la cultura materiale documenta nella ceramica, nelle tavolette numeriche, nelle cretule una completa derivazione dalla madrepatria sumerica. Si può parlare per Habuba Kebira di una «colonia» di persone provenienti dal sud della Mesopotamia e che vivevano in Siria. Il sito di Gebel Aruda, 8 km a monte di Habuba Kebira, su un promontorio sull'Eufrate, ebbe una vita relativamente breve nel periodo Tardo Uruk; era un centro amministrativo e religioso per la comunità mesopotamica che là viveva. I due templi tripartiti di Gebel Aruda hanno facciate con nicchie e contrafforti e ripetono nelle piante i caratteri sud-mesopotamici e appaiono pienamente comparabili con gli edifici monumentali di Uruk. Attorno ai templi, grandi e ben costruite case tripartite erano probabilmente le residenze del personale templare. Il piccolo centro ne controllava parecchi altri vicini della valle dell'Eufrate (Akkermans-Schwartz 2003).

La diffusione della cultura sumerica seguendo il corso dell'Eufrate arrivò fino a nord dove, nel sito di Arslan Tepe (antica Malatya), forme locali coesistono con forme derivate da contatti sumerici. Anche a Tepecik nel bacino del Keban si notano apporti sumerici che hanno influenzato gli elementi locali.

Soprattutto gli scavi condotti a partire dagli anni '70 da una missione archeologica italiana a Malatya hanno portato alla luce una serie di edifici pubblici monumentali databili alla fine del IV millennio a.C. Questi edifici, anche se differenti nella struttura dall'architettura pubblica mesopotamica coeva, avevano però la stessa funzione e alcuni ospitavano attività di culto. L'architettura religiosa di Arslan Tepe presenta una rielaborazione originale dello schema tripartito dei templi mesopotamici. Le migliaia di cretule ritrovate all'interno di questi edifici portano impresse impronte di sigilli e documentano funzioni di controllo amministrativo di attività gestite centralmente. La varietà dei

contenitori sigillati e dei sigilli indica l'esistenza di un'organizzazione amministrativa complessa controllata da un gran numero di funzionari. In uno dei vari edifici sicuramente templari si può riconoscere una cella stretta e allungata con al centro un altare, o tavola offertoria; la cella era fiancheggiata su un lato da una serie di ambienti e sull'altro lato da uno spazio allungato contenente due ambienti. Sulla parete di fondo dell'ambiente centrale, che immetteva nei magazzini, sono state ritrovate decorazioni parietali costituite da figure geometriche e losanghe eseguite a stampo. Tra le decorazioni due dipinti in rosso e nero sul fondo color crema dell'intonaco rappresentano la stessa figura umana stilizzata con grandi occhi e lunghi capelli (o forse fiamme?) che partono dalla sommità della testa; la figura umana sta davanti ad una sorta di tavolo o altare; è seduta su un trono al di sotto di quello che potrebbe essere un baldacchino di rami intrecciati.

Ad Arslan Tepe sono state individuate costruzioni che documentano la situazione relativa al periodo precedente (verso il 3500 a.C.): un ampio insediamento con abitazioni di uno o più ambienti e strutture monumentali con muri a secco molto spessi, fiancheggiati da colonne anch'esse in mattoni crudi e rivestite da uno spesso strato di intonaco. Quasi tutte le pareti sono decorate con pitture in rosso e nero su fondo bianco in stile e tecnica che sembrano avere molte analogie con i dipinti degli edifici più recenti.

Questo sito sembra quindi aver occupato una posizione centrale in campo politico e economico già alla metà del IV millennio a.C. con una grande continuità nei secoli successivi. Nella regione si è sviluppato un centro di cultura urbana con radici locali, anche se è stato influenzato dalla cultura di 'Ubaid e poi dalla cultura della Mesopotamia meridionale del periodo Tardo Uruk.

A Malatya è stata ritrovata una tomba, sicuramente di una famiglia della classe dominante, databile alla fine del IV millennio, con varie sepolture di adulti, tra cui un guerriero, a giudicare dal magnifico corredo di armi, tra cui spade, lance, pugnali di bronzo di pregevolissima fattura.

Il potere politico locale era protetto da robuste fortificazioni, impiegava pregevoli armi di bronzo come quelle ritrovate, dava una rappresentazione di sé con un'iconografia reale senza una simbologia religiosa evidente. Il tempio è documentato e riceve offerte, ma è di dimensioni modeste.

Molte sono le ipotesi avanzate sui motivi dell'espansione della cultura sumerica; la più convincente sembra essere quella per cui l'espansione sumerica sarebbe stata di natura essenzialmente commerciale e quindi i centri sumerici documentati in Siria, in alta Mesopotamia, in Iran sarebbero stati «colonie» che servivano ai Sumeri da base per i loro commerci. Questi esportarono così

all'inizio del III millennio la loro scrittura, la loro cultura e con essa la loro religione (Steinkeller 1993).

In altri centri, come si è visto, i Sumeri interagirono con le popolazioni locali e non si può parlare di una colonia sumerica.

Essi ebbero rapporti commerciali anche con le genti del nord della Babilonia e della regione della Diyala. Lo provano i testi del periodo di Uruk III scavati nei due siti del nord Babilonia di Gemdet Nasr e di Tell 'Uqair, molto simili ai contemporanei testi da Uruk e scritti in sumerico; una serie di toponimi in queste zone del nord della Babilonia e della regione della Diyala sono sumerici e testimoniano della penetrazione sumerica nel nord della Babilonia.

Nei diversi centri del nord della Babilonia e della regione della Diyala il *pantheon* rivela una indubbia presenza di divinità sumeriche. Ad es. a Eshnunna, nella valle della Diyala, è inizialmente documentato un culto del dio sumerico Ninazu poi rimpiazzato o sincretizzato con il culto di Tishpak a partire dal periodo sargonico o prima ancora.

III.4 – Sumeri e Semiti nel III millennio a.C.

Tutta l'area vicino-orientale, già a partire dall'epoca preistorica, fu interessata da movimenti commerciali che portarono le varie popolazioni a contatto tra di loro. Dopo la grande fase della civiltà sumerica ben documentata da Uruk è attestata, come si è visto, in tutto il Vicino Oriente antico una fase di espansione commerciale dei Sumeri in Siria, in alta Mesopotamia, in Anatolia e in Iran. Ma, poco dopo o durante l'espansione sumerica, come documentano le ultime scoperte archeologiche, si insediò in buona parte della Siria e della Mesopotamia del Nord, una popolazione che parlava una lingua semitica. I Semiti non occuparono il profondo sud della Mesopotamia, terra dei Sumeri, ma certo si insediarono poco più a nord, fino all'alta Mesopotamia ed ebbero molti contatti con i Sumeri. I Semiti, probabilmente i predecessori degli Accadi, arrivarono fino al nord della Babilonia e nella regione della Diyala, stabilendosi là e adottando il modo di vivere sedentario. Già nel periodo di Gemdet Nasr nel nord della Babilonia vi fu una forte penetrazione di Semiti. Nella prima metà del III millennio abbiamo quindi una presenza sul suolo mesopotamico di popolazioni sedentarie parlanti prevalentemente la lingua sumerica al sud, mentre altre che parlavano una lingua semitica erano insediate al centro e al nord della Mesopotamia e in Siria. Non ci fu mai una opposizione tra Sumeri e Semiti, anzi ci fu una grande osmosi tra le due popolazioni a livello linguistico, culturale, artistico e religioso. I Semiti vennero in contatto in primo luogo con i Sumeri che andavano a commerciare e vivere nella Babilonia del nord, e poi entrarono in contatto anche con i Sumeri della madrepatria.

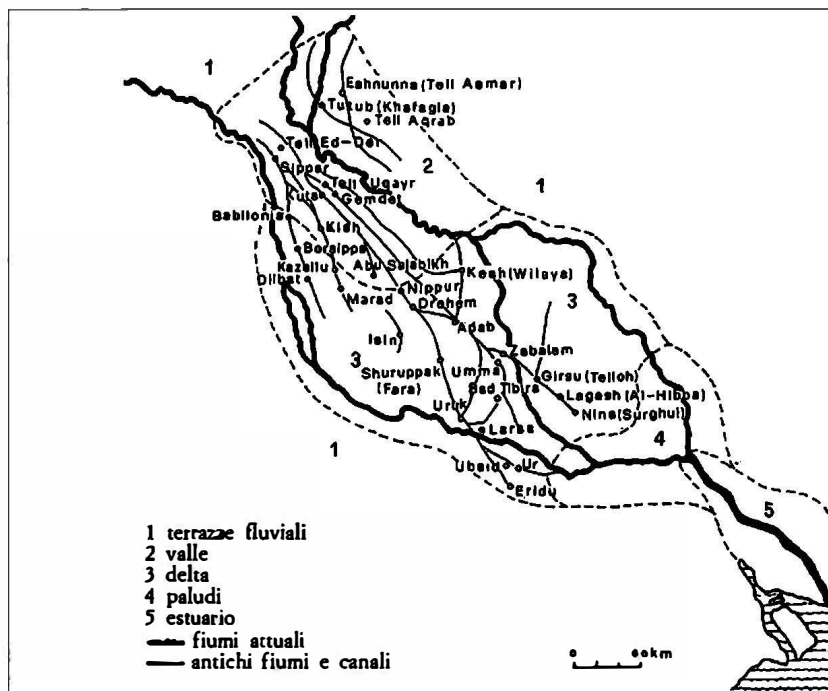



Fig. 12
La bassa Mesopotamia nel periodo Proto-Dinastico (da Liverani 1988, p. 167

Quindi alla fine del periodo di Gemdet Nasr e all'inizio del periodo Proto-Dinastico I i due popoli, i Semiti e i Sumeri, erano già in vario modo venuti a contatto e si erano reciprocamente influenzati. Lo documentano gli imprestiti semitici nel sumerico evidenziati con sempre maggior frequenza. Per questo è molto difficile poter riconoscere una primitiva religione dei Sumeri e identificare certe divinità come indubitabilmente sumeriche. Dobbiamo quindi essere molto cauti quando parliamo di miti sumerici: sono scritti in sumerico, ma mille anni dopo la commistione tra Sumeri e Semiti, e dopo un'altra ondata di Semiti, gli Amorrei, semiti-occidentali. A sud riconosciamo città quali Uruk, Ur, Lagash, Eridu, Badtibira, Nina, Girsu, Zabala e Umma. Le città di Shuruppak, Adab, Abu Salabikh, Isin e Nippur sono già zone di confine tra nord e sud, sul piano della tradizione; Kish, Sippar e Akshak sono più a nord.

III.5. – Il periodo Proto-Dinastico

Il periodo Proto-Dinastico è suddiviso in tre fasi:
I dal 2800 al 2700 a.C.;
II dal 2700 al 2600 a.C.;
IIIa dal 2600 al 2450 a.C.; IIIb dal 2450 al 2350 a.C.

Le fonti per lo studio di questi periodi sono prevalentemente archeologiche per le fasi I, II, mentre per le fasi IIIa e IIIb vi sono parecchie iscrizioni di sovrani dedicate alle divinità in vari templi e testi di archivi. Alcuni centri quali quelli della Diyala hanno consentito di conoscere parecchie strutture templari e anche Nippur ha fornito sequenze stratigrafiche con il tempio di Inanna. La città più importante nel sud sumerico sembra essere stata sempre Uruk, seguita da Ur e da Eridu.

III.5.1 – I templi del Proto-Dinastico I e II; i nomi sumerici dei templi

Al periodo Proto-Dinastico II si ascrivono i templi della regione del fiume Diyala nelle città di Khafaja, Tell Asmar (Eshnunna) e Tell Agrab, ma anche i templi *in antis* attestati a Tell Chuera, in Siria, con alcuni elementi che li rendono stilisticamente paragonabili ai templi della Diyala, fanno supporre una data simile, anche se qualche tempio può essere precedente. Tell Chuera documenta un palazzo del III millennio e alcuni edifici convenzionalmente chiamati «*Steinbau*» con fondazioni terrazzate di pietra che costituivano un grande complesso religioso. Sopra le fondazioni di pietra erano costruiti templi *in antis* in mattoni crudi, purtroppo completamente distrutti. Altri templi *in antis* sono stati scavati a Tell Chuera e vicino al «Piccolo tempio *in antis*» sono state trovate statuette votive in calcare stilisticamente simili a statuette votive provenienti dalla valle della Diyala.

In generale si deve osservare che sia negli scavi in Assiria, ad es. da Ninive e Tepe Gawra, sia negli scavi degli ultimi venti anni soprattutto della Gezira siriana, nella vallata del Khabur, sono stati portati alla luce parecchi edifici riconoscibili come templari che presentano varie fasi successive al periodo Tardo Uruk e quindi databili al periodo di Gemdet Nasr e al Proto-Dinastico come ad es. quelli di Tell Kashkashshu, Tell Raqa'i, Chagar Bazar, Halawa (sul Medio Eufrate). Alcuni presentano similitudini con l'architettura templare della bassa Mesopotamia, ma resta impossibile sia capire a quali divinità questi templi fossero dedicati sia riconoscere aspetti della religione di queste popolazioni, che attribuirono nei loro abitati un posto di prim'ordine all'edificio templare.

A partire dal Proto-Dinastico II alcuni brevissimi testi su oggetti votivi provenienti da templi (o di provenienza presunta da templi) consentono di conoscere almeno il nome di alcune divinità poliadi di città della Mesopotamia e qualche nome di tempio.

Ogni città proto-dinastica ha il suo dio cittadino attorno al quale è costruito un *pantheon* di divinità legate da rapporti genealogici e che comprende pure divinità che costituiscono l'*entourage* del dio. Ogni sovrano proto-dinastico ha bisogno della legittimazione del proprio potere e proclama di essere stato scelto dal dio cittadino per guidare il suo popolo. Tale potere si conserva grazie alla capacità del sovrano di seguire fedelmente le prescrizioni del suo dio, rispettando le offerte stabilite, partecipando alle processioni e alle feste e intraprendendo costruzioni di nuovi templi o restauri di vecchi templi.

Le prime iscrizioni reali, sia quelle su oggetti offerti agli dèi, quali mazze, vasi di vario materiale più o meno prezioso ecc., sia quelle su stele figurative, esaltano la religiosità del sovrano, la sua pietà nei confronti degli dèi e anche il suo valore, possibile solo grazie al costante sostegno divino. Alcune iscrizioni sono di alti funzionari. Da queste iscrizioni è possibile conoscere il nome del tempio dove la statua, l'oggetto votivo o la stele erano posti. Anche lo studio dei nomi dei templi è una fonte per comprendere le sfere d'azione di una divinità, perché nel nome del tempio si richiamano caratteristiche della divinità. Inoltre, come è stato fatto osservare di recente (Edzard 1999), i nomi dei templi mesopotamici per tutto il tempo della storia del Vicino Oriente antico, sono stati sempre scritti in sumerico, a dimostrazione della forte impronta impressa dalla religione sumerica a quelle di altre popolazioni.

I nomi dei templi mesopotamici evocavano l'altezza, la maestosità, lo splendore del tempio. Un epiteto di templi è «catena di montagne» (ḫur-sag). Il tempio del dio Enlil a Nippur si chiamò «tempio/casa» (che è) una montagna (é-kur); il dio Enlil stesso ha l'appellativo di «grande montagna» (kur-gal).

La descrizione degli edifici sacri, soprattutto negli inni sumerici ai templi, ma anche nelle iscrizioni monumentali ecc., evoca sempre qualcosa di alto, di notevole, di visibile da lontano.

Gudea di Lagash, che costruì il tempio Eninnu al dio poliade di Girsu, Ningirsu, si definì «colui che fa sollevare il tempio come una montagna, lo fa levare come una nuvola attraverso l'aria, gli fa alzare le corna come un toro, gli fa sollevare la testa sopra tutte le terre». Ancora nel Cilindro A Gudea ricorda che «l'aura dell'Eninnu si spande come una veste sopra tutte le terre». La grande altezza del tempio ha sugli uomini effetto di protezione ma incute anche timore (come lo incutono gli dèi).

Il tempio è anche un legame tra cielo e terra; «legame di cielo e terra» (dur-an-ki) è anche nome di un quartiere sacro di Nippur.

L'alto edificio parte dal suolo e arriva a toccare le nuvole; del resto il tempio è un'espressione della volontà di realizzazione, sul piano cultuale, del contatto degli uomini con il dio, del loro avvicinamento alla divinità; il tempio con la sua stabilità offre sicurezza. In un passo del Cilindro B di Gudea l'Eninnu del dio Ningirsu viene definito «tempio, grande palo di ormeggio che cresce tra cielo e terra».

Le fondamenta del tempio sono straordinariamente solide. Anche la *ziqqurat* di Marduk a Babilonia si chiamò, ancora con un nome sumerico, «tempio fondamento di cielo e terra» é-temen-an-ki; la *ziqqurat* di Nanna a Ur si chiamò «tempio il cui fondamento incute timore». Lo scavo delle fondamenta del tempio era un'operazione importante e nelle fondamenta si inserivano i depositi di fondazione, a futura memoria. Così un tempio a Girsu era definito «fondato (dal dio An) nelle profondità come l'Apsu».

Dai testi è evidente che nei templi vi erano, oltre alle statue dei sovrani e di dignitari oranti, grandi statue delle divinità, riccamente vestite alle quali era tributato un culto quotidiano.

III.5.2 – I testi di Ur II e il dio Nanna di Ur

Attribuibili al periodo del Proto-Dinastico II ad Ur sono dei testi (circa 370 tra integri e frammentari) di contenuto economico-amministrativo; molti di essi riguardano assegnazioni di terreni. Vi è frequentemente menzionato il «campo del dio Nanna» e questo suggerisce che nominalmente il proprietario del terreno agricolo fosse il dio cittadino Nanna, dio lunare e che gli usufruttuari stabilissero con lui una sorta di contratto per il terreno. I terreni erano gestiti da una autorità che non si comprende se fosse regale o templare.

Il dio Nanna, che in accadico è chiamato Sin, è quindi già dai periodi più arcaici il dio poliade della città di Ur e resterà il dio principale di Ur durante tutti i periodi della storia del Vicino Oriente antico. Il suo santuario di Ur sarà sempre veneratissimo e solo nel I millennio sarà forse superato in fama da un altro santuario dove si venerava la divinità lunare: il tempio di Sin a Kharran in Alta Siria. Non è un caso che la Bibbia indichi Ur come luogo della partenza del patriarca Abramo e Kharran come una tappa del suo lungo viaggio verso la terra promessa. Il dio lunare ha una grande importanza fin dall'inizio nel primo *pantheon* sumerico perché è il regolatore del ciclo della luna, dal quale dipendono l'agricoltura, le nascite di uomini e di animali. Il calendario sumerico, come quello di tutti i popoli del Vicino Oriente, sarà sempre un calendario lunare e i mesi iniziano con il sorgere della luna nuova e seguono le fasi

della luna. Il giorno ha inizio quando sorge la luna. Dai testi scritti in epoche successive al Proto-Dinastico è evidente che il dio Nanna è il padre della divinità solare, Utu.

Nei testi di Ur sono citati due centri amministrativi, il tempio, a volte precisato come «il santuario di Nanna», e il palazzo, forse residenza di un re. Il termine per re (lugal) è menzionato infatti in questi testi. È quindi possibile ipotizzare per Ur nel periodo Proto-Dinastico II una situazione simile a quella riscontrabile a Lagash nel Proto-Dinastico IIIb, in cui il sovrano è nominalmente il rappresentante del dio sulla terra e per conto del dio gestisce i terreni, anche quelli del tempio.

All'amministrazione del tempio concorreva sia personale religioso sia personale amministrativo laico, entrambi dipendenti dal tempio. Il potere del re sui templi fu molto forte fin dall'inizio della storia mesopotamica. Il tempio è una grande organizzazione come quella del palazzo reale; la casa del dio ha un'organizzazione simile alla casa del re. Le terre che appartengono al tempio sono il frutto di offerte, lasciti, doni reali. Il tempio sumerico è retto da un gran sacerdote (en) o da una grande sacerdotessa (entu) affiancati da un amministratore templare, responsabile dell'amministrazione e della gestione dei beni (sanga). I templi, con i loro tesori in metallo prezioso, costituiranno anche, per alcuni sovrani (specialmente del II e I millennio), delle riserve sicure di metallo per armare gli eserciti.

Annessa al tempio vi è stata sempre una scuola degli scribi, l'é-dub-ba «la casa delle tavolette», che, oltre ad occuparsi della registrazione delle uscite dei beni del tempio per scopi diversi, aveva il compito di educare nuovi scribi. Per questo da alcune celebri scuole scribali annesse a grandi templi, come ad es. la scuola di Nippur, provengono testi scolastici che servivano per l'insegnamento del cuneiforme; tra essi vocabolari sumerico-accadico e testi letterari, alcuni scritti in grafia accuratissima dai maestri e copiati poi dagli studenti; anche per questo motivo vi sono parecchie copie di un testo provenienti da alcuni archivi.

III.5.3 – Il periodo Proto-Dinastico IIIa: testi, templi, necropoli

Nel periodo Proto-Dinastico III le città da cui provengono iscrizioni dedicatorie e qualche testo amministrativo sono: le meridionali città di Uruk, Ur e Eridu, le orientali Lagash, Girsu, Umma e Zabala, le centrali Adab, Shuruppak, Nippur, Abu Salabikh, la settentrionale Kish e Eshnunna, Khafaja, Tell Agrab, Tell Asmar nella valle della Diyala. Più a nord vi sono Assur e, sull'Eufrate,

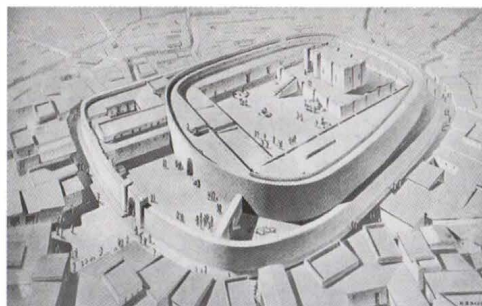
Mari. Probabilmente sugli Zagros, ma non ancora identificata con precisione con un centro attuale, vi era Khamazi (Steinkeller 1999) e, nell'Iran attuale, Susa.

Già nel periodo Proto-Dinastico IIIa sono stati composti in sumerico degli inni agli dèi chiamati con il nome di «eršemma». Questi inni facevano parte del repertorio liturgico sumerico, ma passarono anche in quello dei Semiti e furono recitati fino al periodo neo-assiro. In determinati giorni del mese i sacerdoti (gala) li cantavano per prevenire la collera degli dèi contro il re. Questi inni sono sia del tipo delle lamentazioni, per catastrofi naturali e non, e distruzioni di templi, oppure inni formulati come preghiera agli dèi. Alcune composizioni «eršemma» contengono anche narrazioni di miti, nei quali non solo compaiono frequentemente Dumuzi e Inanna, ma altre divinità sumeriche come Geshtinanna, Nininsina e Nergal sono anche menzionate.

Databili a partire dalla metà del III millennio fino al periodo sargonico sono alcuni monumenti, tra cui stele con raffigurazioni di vario tipo, ma in genere di carattere religioso e con iscrizioni, che sono stati chiamati dai loro editori (Gelb-Steinkeller 1989), «antichi *kudurru*», perché ricordano sovente trasferimenti di proprietà terriere, come i *kudurru* di epoca cassita (v. pp. 325-326). Ed è anche grazie a questi monumenti che si può ricostruire il più antico *pantheon* mesopotamico di epoca proto-dinastica arcaica come l'abbiamo delineato.

Anche le iscrizioni su oggetti votivi del Proto-Dinastico IIIa consentono di conoscere le divinità poliadi di molte città del periodo. Così ad es. a Adab (odierna Bismaya), che sembra essere stata sotto il controllo di Kish, sono stati ritrovati un vaso votivo con iscrizione del re Mesilim di Kish e un frammento di vaso anch'esso con iscrizione di Mesilim di Kish in cui il re si definisce figlio amato della dea Ninkhursag, divinità tutelare di Adab, cui era dedicato il tempio principale della città, l'Esar. Successivamente Adab entrò a far parte di una esapoli, una coalizione di sei città sumeriche che comprendeva Shuruppak. Adab dovette essere un centro importante nel periodo Proto-Dinastico III nel sud sumerico a tal punto che è menzionata nei testi di Ebla, mentre ad es. Lagash non è menzionata. Della quarantina di testi del Proto-Dinastico III pervenutici da Adab, un documento riguarda l'eredità di un amministratore templare (sanga) di Kesh; altri sono testi letterari, fra i quali è stato ritrovato un frammento di «Le istruzioni di Shuruppak», il più antico testo sapienziale mesopotamico, una raccolta di proverbi e consigli pratici, una composizione letteraria che riguarda la dea Nanshe e esercizi scolastici.

Fig. 13
Ricostruzione del tempio ovale di Khafaja di Hamilton D. Darby (da Frankfort 1958, tav. 12)

Dai testi del Proto-Dinastico II e IIIa risulta che il dio poliade di Nippur era Ninurta; i dati archeologici invece documentano a Nippur un antico tempio della dea Inanna. Enlil diventa il capo del *pantheon* mesopotamico assumendo una posizione preponderante rispetto alle divinità locali solo nel periodo Proto-Dinastico IIIb; non solo i re che avevano sotto il loro controllo la città di Nippur, ma anche molti altri sovrani offrono a Nippur oggetti votivi con le proprie iscrizioni. Comunque la pratica di dedicare oggetti votivi al dio Enlil di Nippur avrà un incremento nel periodo paleo-accadico, sotto i sargonidi, sovrani semiti che venerarono massimamente Enlil per avere da lui legittimazione a regnare su tutta la Mesopotamia.

Tra le varie località che hanno fornito documentazione del periodo Proto-Dinastico IIIa sono importanti Tell Asmar, Tell Agrab, Khafaja nella zona della Diyala, affluente di sinistra del Tigri. La serie più importante di edifici stratificati è stata ritrovata a Khafaja, dove sono stati riconosciuti 10 templi che, grazie alle iscrizioni, si possono attribuire al dio lunare Sin. L'ultimo tempio, denominato Sin X, fu distrutto poco prima del 2400 a.C. da un incendio seguito ad un attacco nemico. Ma, oltre a questa importante serie di edifici templari, altri templi sono stati scavati a Khafaja stessa (il tempio di Nintu e il tempio ovale), a Tell Agrab (il tempio di Shara), a Tell Asmar (il tempio di Abu, il tempio quadrato e il tempio a sacello unico). Tutta questa zona, come indicano le iscrizioni trovate a Khafaja e a Tell Agrab, doveva essere sotto il controllo politico di Kish, ed essere zona in prevalenza abitata da Semiti. La lunga sequenza di templi a Khafaja è dedicata al dio Sin che era anche il dio cittadino di Akshak, una città che doveva aver avuto una posizione molto importante nel periodo Proto-Dinastico e, insieme a Kish e Adab, è l'unica città della Mesopotamia menzionata nei testi di Ebla. Comunque Akshak dovette divenire parte del regno di Kish alla fine del Proto-Dinastico IIIb.

Da Khafaja proviene una statuetta con l'iscrizione di Ur-kisal che si dice «sanga» cioè amministratore templare di Sin di Akshak. Da tutti i templi databili al Proto-Dinastico, soprattutto II e III, di Khafaja, Tell Agrab e Tell Asmar provengono depositi di statue appartenute ai rispettivi templi e successivamente interrate nell'area templare. L'assenza di caratteristiche che possano consentire di identificarle

Fig. 14
Statue di oranti da Tell Asmar (da Roaf 1991, p. 75)

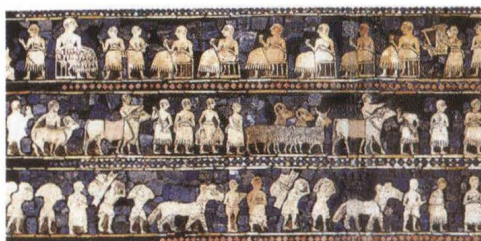



Fig. 15
Pannello detto "della pace" dello Stendardo di Ur (da Roaf 1991, p. 92)

come effigi divine e la quantità delle statue rendono difficile classificare questi reperti come rappresentazioni di divinità. L'atteggiamento in cui sono raffigurate, stanti e con le mani giunte, confrontabile anche con quello di effigi simili di epoche successive, fa ritenere che si tratti di oranti. Le statue sono di materiale diverso che varia dal gesso all'alabastro ed erano con ogni probabilità poste davanti alle effigi delle divinità perché pregassero il dio in favore del loro committente. Rappresentano sia uomini sia donne e sono di diversa altezza; gli uomini sono a busto nudo e indossano una gonna a balze di lana; le donne sono rappresentate anche sedute, con una lunga veste che lascia coperta in parte la spalla destra, oppure sono ricoperte da un mantello che le copre dalla nuca alla caviglia. Queste statue di oranti sono documentate in quest'area per un periodo di circa quattro secoli. Un gruppo di dodici statue è stato trovato in una parte isolata di un santuario di Eshnunna-Tell Asmar. Queste effigi di fedeli oranti presentano forme geometriche, ed hanno spalle arrotondate, gomiti angolosi, le mani a volte giunte, in altri casi reggono una coppa, gli occhi enormi. Forse il gruppo rappresenta, nelle due statue più alte, i sovrani di Eshnunna e nelle altre i loro dignitari.

Per il periodo Proto-Dinastico sono documentati anche un tempio di Inanna a Nippur e un tempio di Ishtar ad Assur.

Tra gli oggetti da cui si possono ricavare notizie sul culto e i rituali del periodo Proto-Dinastico IIIa si deve ricordare lo «Stendardo di Ur», una cassetta di legno alta 20 cm e larga 48 cm decorata con mosaici costituiti da pezzi di conchiglie, calcare rosso e lapislazzuli fissati con bitume. È stata ritrovata in una tomba reale di Ur ed è databile al periodo immediatamente precedente quello in cui è stata scolpita la stele degli avvoltoi da Lagash. Conservata al British Museum di Londra, presenta due lati detti rispettivamente «della pace» e «della guerra». Nel fregio della pace, disposto su tre registri come

l'altra faccia, sono rappresentate scene di vittoria, prigionieri e tributi portati probabilmente al tempio di una divinità dove si svolge un convito a cui partecipano il re, vari dignitari, servi e un arpista. Si raffigura un avvenimento vittorioso per l'esercito di Ur.

Al periodo Proto-Dinastico IIIa è da attribuire una parte, la più ricca di reperti spettacolari, della necropoli reale di Ur nella quale sono state trovate circa 2.500 tombe. Tale necropoli accolse sepolture per un lungo periodo e consente di conoscere alcune usanze funerarie.

In Mesopotamia non è documentata la pratica della cremazione dei defunti. Molte sepolture sono state trovate sotto i pavimenti delle case, ma si suppone l'esistenza di necropoli, di cimiteri probabilmente fuori dalla cerchia delle mura. Siccome però in genere si scavano i *tell*, pochi cimiteri fuori delle città sono stati trovati finora. In generale si può dire che per molti periodi della storia del Vicino Oriente non vi sono notizie sui sistemi di sepoltura e sull'esistenza e sull'ubicazione di necropoli. Forse sono pervenute poche iscrizioni funerarie proprio perché non sono state individuate necropoli con stele o altro. I corpi erano poggiati su stuoie o posti in sarcofagi di legno o d'argilla, sovente nella posizione fetale, su un fianco con le gambe piegate. Re e importanti personaggi avevano probabilmente tombe più elaborate, ma non si conoscono molte tombe di sovrani dal Vicino Oriente antico. Le più antiche tombe reali conservate sono proprio le tombe reali di Ur.

In alcune tombe di Ur si sono ritrovati sigilli e altri oggetti iscritti che consentono di conoscere i nomi dei re e regine lì sepolti con preziosi corredi. Siccome nella necropoli vi è una sovrapposizione di tombe, alcune di quelle più antiche sono risultate inviolate dai ladri che già anticamente ne saccheggiarono parecchie. Alcuni edifici tombali raccoglievano i defunti di una singola famiglia. Soprattutto due tombe sono molto note: la 789 e la 800B; si tratta di due cripte in fondo ad un profondo pozzo. Contenevano rispettivamente i resti di un re e della regina Puabi, che giaceva tra alcune donne. Lungo un corridoio erano stati posti due carri a quattro ruote tirati da buoi e accompagnati da 59 corpi, in prevalenza donne. Un'altra grande tomba, la 1237, conteneva 74 corpi di cui 68 erano donne che avevano indossato ornamenti preziosi. Quando l'archeologo sir L. Woolley ritrovò queste ricchissime ed eccezionali tombe suscitò una grandissima impressione sapere dell'esistenza, non verificabile né spiegabile con i dati dei testi scritti, di una tale sepoltura multipla e così numerosa. Molte supposizioni sono state fatte su quello che può essere successo per far sì che tante persone morissero contemporaneamente e venissero seppellite insieme. Nessun testo, né contemporaneo (ma sono pochi i testi del periodo) né successivo, consente di comprendere questa straordinaria sepoltura che resta un *unicum* nel Vicino

Oriente antico. Nessun testo, nemmeno il testo letterario sulla morte di Ur-Nammu (v. p. 175) o quello recentemente scoperto della morte di Gilgamesh (v. p. 206), descrive o lascia supporre un rituale in cui persone della famiglia reale venissero inumate vive nella tomba di un familiare defunto, quando anche si fosse trattato di un re.

Lo scopritore delle tombe, Sir L. Woolley, ricostruì la cerimonia del funerale reale, immaginando che il corpo del re defunto fosse stato sepolto nella camera funebre in un sarcofago di legno accompagnato da tre o quattro suoi personali attendenti uccisi nella camera funebre o avvelenati in maniera da essere sepolti anch'essi nella camera. La porta della camera funebre regale sarebbe poi stata chiusa e sarebbe stata fatta arrivare nel grande mausoleo una processione con una gran parte della corte, i servitori del re e della regina, i soldati, le donne, tutti vestiti nei loro abiti più belli con le insegne del loro rango, i musici con i loro strumenti, le lire e le arpe, i carri tirati da buoi e alla fine una guardia di soldati all'entrata. Ognuno, con in mano una ciotola di argilla o di pietra o di metallo, avrebbe bevuto una pozione dalla ciotola, e tutti si sarebbero distesi e composti aspettando la morte.

Questa sepoltura regale si fa risalire, sia pure con molte incertezze, al XXVII sec. a.C. Un'altra sepoltura regale si è trovata a Kish, databile alla fine del XXVI sec. circa a.C., ma il re non è seppellito con parte della corte. Il ritrovamento di Ur resta, come detto, un *unicum* non solo in Mesopotamia, ma in tutto il Vicino Oriente antico.

Si è anche voluto vedere in queste tombe il luogo di svolgimento di riti connessi a un generico culto della fertilità. Ma non si possono ipotizzare pratiche e rituali funerari di cui non si ha alcuna documentazione dai testi della Mesopotamia contemporanea e successiva.

III.5.4 – L'Elam in periodo Proto-Dinastico

Già nel periodo Gemdet Nasr e Proto-Dinastico I e II è evidente l'influsso della religione mesopotamica sulla religione elamica. Alcuni sigilli ritrovati nella regione iranica a Tepe Yahya, nella provincia di Kerman, e databili al periodo proto-elamico, mostrano divinità femminili e maschili sedute in trono e con tiara a corna che fanno comprendere come vi fosse una conoscenza sia della mitologia sia della iconografia mesopotamiche. Inizia probabilmente in questo periodo un processo che portò alcune divinità mesopotamiche nel *pantheon* elamico, naturalmente elamitizzandole, cioè inserendole nel sistema ideologico locale. La dea Ishtar mesopotamica mostra molte affinità con la dea elamita Pinikir, stando almeno a quanto possiamo desumere dalle raffigurazioni a noi pervenute, dal momento che non disponiamo di racconti mitici di provenienza elamica; sposo di Pinikir era il dio Khumban (Potts 1981).

III.5.5 – *Fara e Abu Salabikh*

Dai due siti di Fara e di Abu Salabikh proviene una documentazione più consistente e databile intorno al 2550-2500 a.C. Gli scavi condotti dai tedeschi tra il 1902-3 nella città centro-mesopotamica di Fara (poco a nord di Adab) hanno consentito una rapida e certa identificazione del sito (grazie ad un'iscrizione dedicatoria di epoca neosumerica) con l'antica città di Shuruppak, che nella «Lista reale sumerica» viene considerata tra le più antiche città antidiluviane. Nel poema di Gilgamesh in lingua accadica ritrovato nella biblioteca di Assurbanipal, nella XI tavola, nota dal 1872, si parla di Utnapishtim, «l'uomo di Shuruppak» che, su consiglio del dio Ea, costruisce una imbarcazione e si salva dal diluvio inviato dagli dèi (v. pp. 411-413).

Dal sito di Shuruppak è pervenuto un importante archivio di testi sia economico-amministrativi sia lessicali e letterari. I testi letterari, in parte ancora difficili da tradurre, comprendono scongiuri e proverbi. Questi documenti sono attribuibili paleograficamente e archeologicamente al Proto-Dinastico IIIa. Parecchi sono i testi lessicali: infatti gli scribi dell'antica Mesopotamia hanno prodotto molto presto liste di animali, uccelli, pesci, alberi, piante, erbe, pietre, oggetti ecc., esistenti nel loro mondo. Sono liste lessicali che avevano sia un carattere enciclopedico di classificazione di tutto ciò che costituiva il mondo naturale dei paesi di Sumer e di Akkad, ma che avevano anche uno scopo didattico. Infatti su queste liste gli scribi giovani apprendevano il cuneiforme e i segni da usare per scrivere molte parole sumeriche e accadiche.

III.5.5.1 – *La lista di divinità di Fara*

Tra le liste, alcune sono liste di dèi e comprendono tutti gli dèi riconosciuti e venerati in un dato periodo.

Da Fara proviene la più antica lista di divinità; conservata su varie tavolette, contiene centinaia di nomi preceduti dal determinativo divino «dingir». Questo documenta sia l'esistenza di un *pantheon* numeroso sia il fatto che le scuole scribali avessero già ben classificato anche le divinità in liste lessicali che sarebbero diventate presto canoniche. Sono, per la maggior parte, divinità, le caratteristiche e funzioni delle quali risultano oscure, e che dovevano coprire sicuramente una vastissima gamma di sfere di influenza, che non si possono però individuare.

Le liste divine più antiche, quelle di Fara e di Abu Salabikh, sono ordinate secondo il segno iniziale, il segno AN e comprendono sotto questo segno tutta una serie di divinità, elencando poi altri nomi non divini che iniziano con il segno AN. Queste liste fanno del resto parte di repertori più lunghi, di tavolette enciclopediche ordinate in base ai segni cuneiformi più che secondo il principio della apparte-

nenza ad un determinato ambiente naturale. Si ignora anche se l'ordine in cui sono elencate le divinità sia un ordine gerarchico; forse i criteri che costituivano la regola per la compilazione di queste liste erano altri. Ai primi posti ci sono comunque, sia pure con lacune sulle tavolette, il dio An, seguito dal dio EN. É che più tardi sarà letto Enlil, Mùsh (Inanna), Enki, Utu, parecchi altri nomi di divinità di difficile lettura e sconosciuti da altri testi e poi un gran numero di divinità il cui nome comincia con Nin-. La lista di divinità è scritta con logogrammi e sembra che senz'altro parecchi di questi debbano essere letti in sumerico, ma alcune divinità hanno senza dubbio nomi semitici (Krebernik 1986).

III.5.5.2 – L'onomastica del periodo

Nell'onomastica di Shuruppak si osservano molte divinità sumeriche, ma anche altre divinità il cui nome porta inequivocabilmente in ambito semitico.

Lo studio dell'onomastica rappresenta uno strumento importante perché moltissimi nomi di persona di tutte le popolazioni del Vicino Oriente antico sono nomi teofori, cioè nomi che contengono quello di una divinità o un suo appellativo; si può così verificare statisticamente l'incidenza del nome di una divinità in una città piuttosto che in un'altra e in un periodo piuttosto che in un altro e quindi l'importanza e la diffusione del suo culto. Se è vero infatti che nell'attribuzione di un nome ad un bambino intervengono anche tradizioni locali e familiari, convenzioni, mode, rinnovamenti ecc., il nome, allorché contiene l'invocazione ad un dio o il riferimento ad uno specifico carattere di una divinità, documenta comunque il rapporto tra gli uomini di quel periodo e un determinato dio.

Tra i sentimenti che ispirano i nomi di persona vi sono la lode al dio, la lamentazione, la richiesta di aiuto o di qualche azione benefica, l'esortazione a dimenticare la colpa dell'uomo, l'affermazione della sottomissione alla volontà divina, la riconoscenza per un dono ricevuto da un dio, dono rappresentato sovente dal figlio stesso, ecc.

Così ad es. un nome di persona come Ur-^{d}*Eš$_{4}$-tár* «servo di Eštar», molto documentato, fa comprendere come nella popolazione di Shuruppak ci fosse già una presenza di popolazioni semitiche. Queste avevano le loro divinità e portavano nomi propri che le ricordavano. Eshtar è infatti la forma semitica del nome della dea sumerica Inanna. Il nome proprio Ur-^{d}Inanna è documentato negli stessi testi. Essendo impossibile comprendere se si tratti dello stesso individuo, il cui nome è scritto in due modi diversi, resta impossibile comprendere se le due divinità Inanna e Eshtar fossero considerate diverse oppure se la sumerica Inanna fosse stata dagli abitanti di Shuruppak già considerata come molto simile all'Eshtar semitica. Quello che è indubitabile è la coesistenza di popolazione sumerica e di elementi semitici in questo periodo, ma anche precedentemente, come si è detto.

III.5.5.3 – I testi di Abu Salabikh

La documentazione del periodo Proto-Dinastico IIIa, oltre ai testi di Fara, comprende anche i testi di Abu Salabikh, di poco più recenti di quelli di Fara. Sono stati scoperti dagli americani all'inizio degli anni '70 a Tell Abu Salabikh, nel centro-sud della Mesopotamia, un sito di modeste proporzioni a 12 km a nord-ovest di Nippur. Non è chiaro da quale struttura pubblica provengano i testi, perché, come a Fara, non è stato identificato ad Abu Salabikh né un palazzo né un tempio. Essi poi non forniscono molte notizie né sulla vita economica né su quella politica degli abitanti del periodo. I testi da Abu Salabikh sono circa 500 testi letterari, lessicali, esercizi scribali e una quarantina di testi economico-amministrativi. L'eccezionalità di questa documentazione risiede nel fatto che la maggior parte dei testi sono lessicali e letterari. E, come ha evidenziato l'editore dei testi (Biggs 1975), i testi lessicali di Abu Salabikh sono perfetti duplicati di testi di Fara, a documentare uno stretto contatto tra le due scuole scribali. I testi sono a tal punto paralleli che si deve ipotizzare un contatto diretto, con una presenza di scribi e di tavolette provenienti da un sito nell'altra località. E anche le liste divine sono identiche, duplicati perfetti.

Fig. 16 Tavolette da Fara (da Wilhelm 1998, p. 30)

Dal momento che gli scribi di Abu Salabikh hanno firmato le tavolette con il loro nome proprio si sono potuti contare circa una quarantina di scribi che hanno prodotto questi testi. La sorpresa è stata constatare che la stragrande maggioranza degli scribi di Abu Salabikh aveva nomi semitici; anche se è vero che la scelta del nome portato da una persona può essere frutto di particolari tendenze legate a fattori sociali e soggetto a condizionamenti derivanti da specifiche situazioni storico-ambientali, è altrettanto vero che, anche da indizi grammaticali presenti nei testi amministrativi, questi scribi erano semiti che parlavano una lingua semitica e avevano studiato nella scuola il sumerico.

Quindi ancora di più è evidente il fatto che testi anche letterari sumerici, e che sono i più antichi testi letterari sumerici pervenutici, provenienti da Abu Salabikh, furono scritti da scribi di cultura, tradizioni e religione semitica. Questo testimonia non

solo, come è ovvio, l'apprendimento del sumerico da parte di scribi semitici ma anche l'acquisizione del patrimonio culturale sumerico da parte dei Semiti.

Un testo letterario, rinvenuto in parecchi esemplari ad Abu Salabikh, contiene una composizione in cui il dio Enlil pronuncia la lode di un centinaio di città a cominciare da Kullab, il quartiere sacro di Uruk, che in questo periodo era un centro distinto dalla città principale. Si lodano le città e i loro rispettivi templi e divinità; il testo è purtroppo di difficile lettura e interpretazione.

Da Abu Salabikh proviene un testo (in sumerico) contenente la narrazione di vicende che vedono protagonista Lugalbanda; risulta essere il più antico testo fino ad ora rinvenuto relativo al ciclo mitico dei re di Uruk.

III.5.5.4 – Testi di scongiuro; inni e altri testi letterari da Fara e Abu Salabikh

Al periodo di Fara e Abu Salabikh, e provenienti da queste città e da Lagash (ma questi ultimi testi sono un poco più tardi) risalgono i più antichi testi di scongiuri provenienti dalla Mesopotamia. La funzione di questi scongiuri, il cui nome sumerico è letto, sia pure con qualche incertezza, dai sumerologi «én-é-nu-ru», sembra essere stata soprattutto quella di scacciare il male, liberando quindi un individuo da un particolare tipo di dolore o malattia. Questi scongiuri erano accompagnati da rituali compiuti per scacciare il male: si tratta di testi di assai difficile interpretazione, ma molti di questi sono stati recentemente raccolti in uno studio molto dettagliato (Krebernik 1989). Nel periodo pre-sargonico si riconoscono scongiuri destinati soprattutto a curare qualche male, ma anche ad evitarlo, a favorire i parti e a aprire la bocca delle statue divine. In periodi successivi, come ad es. in quello paleo-babilonese, gli scongiuri si faranno anche per far nascere un amore, per vincere una guerra, per calmare i neonati piangenti e per risolvere problemi agricoli.

Lo scongiuro, normalmente fatto da un operatore sacrale, cioè da un sacerdote che chiede l'intervento divino, è accompagnato da una serie di rituali tesi tutti a eliminare il male convogliando elementi positivi sul ricevente, che è un malato il quale viene così purificato dal male; oppure si cerca di trasferire i fattori negativi su un soggetto esterno. Si prevede anche un rituale con scene mimate in cui vengono compiute determinate azioni tendenti a far sì che quanto ritualmente mimato dall'artefice dello scongiuro trovi realizzazione ed effetto nella situazione reale.

Naturalmente l'idea sottostante a tutti gli scongiuri è che il male, in ogni sua forma, sia causato da un intervento divino o di entità extra-umane pericolose e ostili; negli scongiuri del III millennio non è evidente se tale intervento sia considerato una punizione divina per una trasgressione umana, ma altri testi contemporanei, come iscrizioni reali, confermerebbero l'idea che questo tipo di intervento divino fosse concepito come una punizione inviata dal dio.

Nessuno dei documenti di scongiuri di questi periodi così arcaici proviene con certezza da un ambiente templare. È però certo che a Shuruppak vi fosse una divisione tra testi amministrativi e testi lessicali e letterari, conservati in luoghi distinti.

Una prima grande fioritura della letteratura sumerica e il culmine della tradizione scribale sumerica arcaica è quindi rappresentata dai testi di Fara e di Abu Salabikh che comprendono, oltre ai testi di scongiuri, un ciclo di corti inni indirizzati a varie divinità e in onore dei loro luoghi di culto e un grande inno al tempio di Ninkhursag a Kesh. Alcune importanti composizioni letterarie sumeriche, tra i più arcaici testi sumerici di contenuto religioso a noi pervenuti, sono infatti gli inni, provenienti da Abu Salabikh, in lode di alcune divinità. Sono chiamati gli inni zà-mí perché recano sovente la formula «al dio X... sia lode» (zà-mí). Questi inni forniscono una lista delle principali città sumeriche e delle loro divinità tutelari: così dagli inni si comprende ad es. che il centro di culto della dea Nintu (o Ninkhursag) era Kesh e che all'epoca la divinità poliade di Adab era Ashgi.

Da Abu Salabikh provengono anche le «Istruzioni di Shuruppak», una raccolta di proverbi e precetti. Tutti questi testi documentano contatti molto stretti tra le culture di Abu Salabikh e di Fara, che si situano in una zona intermedia tra il nord semitico e il sud sumerico.

La scoperta poi, da parte degli archeologi itialiani a Tell Mardikh-Ebla (vedi pp. 137-146), degli archivi reali, ha consentito di constatare che nei documenti di Ebla vi sono molti testi lessicali e letterari che si sono rivelati duplicati sia di testi di Fara sia di testi di Abu Salabikh, a dimostrazione di contatti tra queste scuole scribali, probabilmente tramite le scuole di Mari e di Kish. Si constata così una diffusione della cultura mesopotamica ad occidente, fin nella lontana Ebla. In particolare ad Ebla si sono ritrovati duplicati di testi di scongiuri che sono stati ritrovati a Fara; inoltre le liste divine di Ebla si presentano come copie dei testi di Fara e Abu Salabikh. Quando poi nei testi amministrativi ci si trova in presenza dell'uso di logogrammi sumerici per designare alcune divinità locali c'è da chiedersi se la divinità fosse da loro intesa come quella mesopotamica,

con le stesse sfere d'influenza, oppure non leggessero tale logogramma per esprimere il nome di una specifica divinità semitica, da essi considerata la più vicina a quella mesopotamica.

Nei testi di Abu Salabikh vi è un grande e magnifico inno alla divinità solare, prototipo degli inni dedicati a queste divinità nei periodi successivi, il più noto dei quali è il bellissimo inno di epoca paleo-babilonese (v. p. 221). Ad Ebla si è ritrovato il duplicato di questo testo, tradotto dagli eblaiti nella loro lingua. Il testo dell'inno venne evidentemente riutilizzato, anche se la divinità solare è ad Ebla femminile, come è evidente dalle forme verbali e dagli aggettivi usati. Ma la sfera di influenza della divinità solare, scritta sempre con il logogramma sumerico ^{d}Utu, è evidentemente la stessa della divinità solare femminile semitica.

È da notare che invece il nome del dio Enlil è scritto sillabicamente negli antichi scongiuri semitici di Ebla, come se si trattasse di un nome semitico. E proprio questa constatazione ha indotto alcuni studiosi ad ipotizzare un'origine semitica del dio Enlil (v. pp. 108-109)

III.5.6 – Il periodo Proto-Dinastico IIIb

Nel periodo Proto-Dinastico IIIb il sud della Mesopotamia organizzato in un sistema di città-stato che avevano ciascuna un territorio ben delimitato che comprendeva una città-capitale e la periferia con le sue piccole città e i villaggi. Le città-stato confinavano l'una con l'altra e sovente erano in discordia o in guerra per i confini.

In un gran numero di città del Proto-Dinastico I-II-IIIa, come si è visto, al vertice del *pantheon* era originariamente una dea, il cui sposo occupava un rango inferiore. A Lagash la coppia divina era composta da Gatumdug-Baba e Ningirsu, a Nina (una delle città dello stato di Lagash) da Nanshe e Nindara, a Kesh da Nintu e Shulpae; probabilmente anche a Uruk inizialmente Inanna era la divinità principale rispetto ad An. A Zabala la principale divinità era Inanna e a Shuruppak era la dea Sud, il cui nome era scritto come quello della città. È impossibile, dagli scarni testi in nostro possesso, conoscere le sfere d'azione di queste divinità.

Intorno alla metà del III millennio a.C., invece, l'elemento maschile della coppia diventa prevalente: così è per Ningirsu (nei confronti di Baba) a Lagash e a Umma, dove il dio guerriero Shara diventa preminente quando la città di Umma acquista il predominio su Zabala, la cui dea principale era la madre di Shara, Inanna.

L'ideologia ufficiale considerava la città-stato come la proprietà privata di una famiglia divina estesa. Il dio principale, il dio poliade della città e capo della famiglia, era il proprietario dell'intero

stato, e con la sua sposa e i suoi figli deteneva il dominio della città capitale e dei dintorni; divinità minori avevano rispettivamente domini sulle piccole città e sui villaggi. Le famiglie divine di tutte le città-stato erano unite in una famiglia ancora più estesa dove Enlil, dio principale di Nippur, cominciò ad assumere una posizione preminente nel Proto-Dinastico IIIb. La massima autorità politica era l'«ensi», che aveva compiti secolari e religiosi, era il rappresentante sulla terra del dio dal quale era stato scelto e doveva essere ogni anno riconfermato dalla divinità.

Il nord non era diviso nello stesso modo in città-stato ma ebbe, soprattutto durante i periodi Proto-Dinastico II e III, una certa unificazione probabilmente sotto la città di Kish, che molti dati concorrono a far ritenere la città capitale del nord semitico. Il centro di Kish sorse dall'unione di due siti vicini, due villaggi posti sulle sponde di un corso d'acqua. Kish era consacrata a due divinità: Ishtar e Zababa, entità che presiedevano entrambe anche alla sfera guerresca e che forse erano le divinità di questi due villaggi. La città, con i suoi nove *tell*, fu il maggior centro della Mesopotamia del nord nei periodi Proto-Dinastico II e III, capitale di uno stato regionale di etnia semitica che ebbe un ruolo politico ed economico e contatti con la zona della Siria ora ben documentati dai testi di Ebla (Steinkeller 1993).

Il poema sumerico di Gilgamesh e Agga, i due re delle rispettive città, sembra adombrare una situazione di predominio di Kish su Uruk perché Gilgamesh, re di Uruk, appare tributario di Kish (v. p. 202).

Nel Proto-Dinastico IIIa e b iscrizioni dedicatorie di più ampia estensione di vari sovrani mesopotamici di Kish, Ur, Uruk, Adab ecc. consentono di conoscere meglio alcune figure divine. Ad es. il re Mesilim di Kish dedica una mazza in pietra al dio Ningirsu di Lagash e ricorda nell'iscrizione che egli ha riedificato il santuario del dio cittadino di Lagash, menzionando il titolo del re della città che risulta essere subordinato al re di Kish.

Una breve iscrizione di Mesanepada, re di Ur, incisa su una perlina di lapislazzuli ricorda:

> «Al dio Lugal-kalama Mesanepada, re di Ur, figlio di Meskalamdug re di Kish, ha dedicato».

Di queste divinità si può solo conoscere il nome e resta impossibile riconoscerne le competenze.

La titolatura dei sovrani, secondo la città di appartenenza, può essere «en», titolo caratteristico della città di Uruk, che sottolinea la continuità e l'origine religiosa del potere regale; «en» indicherà

poi la più alta carica sacerdotale cittadina; «lugal», proprio di Kish e del nord in genere; «ensi», che letteralmente significa «governatore». Il termine «ensi» nel periodo Proto-Dinastico designa il sovrano della città-stato; egli svolge funzioni sia religiose sia secolari ed è il rappresentante sulla terra del dio cittadino da cui è stato scelto per guidare la città.

III.5.7 – La città di Lagash nel Proto-Dinastico IIIb

La città del periodo Proto-Dinastico IIIb meglio nota grazie ai monumenti, alcuni con iscrizione, e ai testi ritrovati è senza dubbio Lagash, dove gli scavi condotti dai Francesi sul sito di Tello (antica Girsu, capitale dello stato di Lagash) hanno permesso di ricostruire la storia della città del periodo Proto-Dinastico e della sua dinastia detta ora la I Dinastia di Lagash che conta nove sovrani: Ur-Nanshe, Akurgal, Eannatum, Enannatum, Entemena, Enannatum II, Enentarzi, Lugalanda, Uruinimgina.

I sovrani della I dinastia di Lagash sono noti grazie alle loro iscrizioni, poste su oggetti dedicati ad un dio in un tempio, nelle quali normalmente il re, oltre al suo nome e al patronimico, ricorda la sua titolatura oppure qualche impresa bellica o elenca le sue costruzioni di templi e canali.

Anche i sovrani di Lagash, come tutti i sovrani del periodo Proto-Dinastico (come è evidente dalle loro iscrizioni quando cominciano ad essere iscrizioni più lunghe su stele o cilindri o coni) si presentano ai propri sudditi come legittimo e insostituibile tramite tra la divinità cittadina e gli abitanti, per garantire la protezione e il benessere ai sudditi e alla città-stato.

Nei rilievi cosiddetti familiari il re viene rappresentato con la famiglia; egli è l'operaio con il cesto di vimini da costruttore del tempio, mentre la famiglia partecipa come spettatrice all'opera. Nelle placche a rilievo del Proto-Dinastico II e III vi sono scene di banchetto nelle quali i personaggi femminili sono molto frequenti e partecipano all'atto rituale.

Placche a rilievo iscritte datate all'inizio del XXV secolo a.C. mostrano il re della I Dinastia di Lagash, Ur-Nanshe, che porta un canestro sulla testa, a documentare che già in questo periodo il ruolo principale del re sumerico è quello di costruttore e restauratore di templi.

Un monumento importante della Lagash presargonica è la cosiddetta «Stele degli avvoltoi» del re Eannatum, il terzo re della I dinastia di Lagash. È una grande stele conservata ora al museo parigino del Louvre che riporta sulle due facce, purtroppo

molto frammentarie, sia bassorilievi sia un lungo e complesso testo.

Fig. 17
La stele degli avvoltoi (da *Le Louvre* 1991, p. 25)

Su una faccia della stele è raffigurato il dio poliade di Girsu, Ningirsu, che regge nella destra una grande rete piena di prigionieri nudi. Il dio colpisce con la mazza un prigioniero la cui testa esce dalla rete. Sulla chiusura della rete vi sono due protomi leonine sovrastate dall'aquila leontocefala con le ali distese. Lo stesso tema è raffigurato sulla testa di mazza donata al dio Ningirsu da Mesilim, re di Kish. Ancora sulla stessa faccia della stele figura una divinità minore con stendardo e un carro. Sull'altra faccia, nel primo registro, è rappresentata la falange di Lagash preceduta dal re: i soldati calpestano i cadaveri dei nemici e in alto si levano gli avvoltoi. Nel secondo registro è raffigurato il re su un carro seguito da soldati; più sotto sono i caduti ammonticchiati e ricoperti di terra in modo da formare un tumulo davanti al quale si fanno sacrifici e libagioni; si tratta probabilmente di caduti di Lagash o forse di Umma che vengono comunque seppelliti dai nemici.

La stele narra diffusamente la nascita di Eannatum, nato dal dio Ningirsu e dalla dea Ninkhursag, e la sua elezione alla regalità su Lagash:

> «Il dio Ningirsu pose il seme di Eannatum nel grembo della dea Ninkhursag; Ninkhursag lo partorì. In Eannatum Ninkhursag si rallegrò. La dea Inanna lo prese per le braccia; ella lo chiamò con questo nome: Degno (di risiedere) nell'Eanna di Inanna dell'Ibgal. Ella lo siede sulle ginocchia sante di Ninkhursag. Ninkhursag lo allatta al suo sacro seno. In Eannatum, il cui seme è stato posto nel grembo di Ninkhursag da Ningirsu Ningirsu si rallegra....... Ningirsu, rallegrandosi grandemente, gli donò la regalità di Lagash».

In tutta la stele Eannatum è sempre definito il «chiamato di Ningirsu», «l'eletto di Ningirsu». Alla fine il re di Umma, sconfitto, deve giurare nel nome di sei divinità e sulla grande rete del dio Ningirsu.

È quindi dai testi del Proto-Dinastico IIIb che provengono le prime attestazioni di affermazioni da parte del re di una «nascita divina» e di riferimento al «matrimonio sacro» tra sovrano e divinità.

Eannatum di Lagash si vanta di essere stato allevato dalle principali divinità del *pantheon* di Lagash e Uruinimgina, l'ultimo re della I Dinastia di Lagash, ricorda che il dio Ningirsu gli ha donato la regalità su Lagash, afferrando la sua mano tra 36.000 uomini.

Nella «Stele degli avvoltoi» Eannatum si definisce «amato sposo di Inanna», ma questa affermazione non allude ad una sua partecipazione ad un rituale di matrimonio sacro.

Eannatum, in un'altra sua iscrizione, afferma che la dea Inanna gli donò il potere di governatore (ensi) su Lagash e la regalità (nam-lugal) su Kish.

Anche sotto Enannatum I il conflitto tra Lagash e Umma continuò; i testi di Lagash attribuiscono la responsabilità sempre a Umma, al suo re che avrebbe violato il confine sacro al dio Ningirsu.

Tra i rilievi dell'epoca proto-dinastica è da ricordare una placca votiva offerta al dio Ningirsu dal sacerdote Dudu rappresentato a torso nudo e con gonna a balze di lana; sulla placca è raffigurata l'aquila leontocefala che artiglia due leoni che le mordono le ali. L'aquila leontocefala (chiamata in sumerico Imdugud e Anzu in accadico), è considerata qui una rappresentazione del dio Ningirsu. Anche più tardi Gudea di Lagash dirà che il dio Ningirsu gli è comparso in sogno nella forma di aquila leontocefala, il mitico uccello che questa divinità nel testo del mito di Anzu (v. pp. 208-209) sconfiggerà.

Un altro sovrano della dinastia, Entemena, in due sue iscrizioni dette «coni» narra di un re di Umma che spezza le stele di confine tra i due stati di Umma e Lagash, violando così il confine; perciò sarebbe stato duramente sconfitto dal dio Ningirsu.

Al regno degli ultimi tre sovrani della dinastia di Lagash (Enentarzi, Lugalanda, Uruinimgina) sono da attribuire più di 1.600 tavolette amministrative. Da esse si comprende che l'amministrazione dello stato di Lagash faceva capo a due centri principali: il palazzo, sotto il controllo del dio cittadino Ningirsu, ma gestito direttamente dal suo rappresentante sulla terra, cioè dall'ensi e la «casa delle donne» (é-mí) sotto il controllo della sposa di Ningirsu, la dea Baba, ovvero della sua rappresentante terrena, la moglie dell'ensi. Gilgamesh compare con titolatura divina tra le entità che ricevono offerte nei testi presargonici di Lagash.

III.5.8 – La teoria della «città-tempio sumerica»

Lo studio dei testi di Lagash, intrapreso da A. Deimel a partire dagli inizi del 1900, portò una economista, Anna Schneider, che aveva letto i lavori del filologo, a proporre, intorno al 1920, una teoria chiamata della «città-tempio sumerica». Si ipotizzò che il tempio possedesse tutta la terra coltivabile e fosse quindi l'unica

grande istituzione in quel periodo; il potere del sovrano sarebbe stato fortemente controllato dall'autorità religiosa e il re avrebbe gestito per conto del dio i possedimenti dei vari templi che solo per Lagash erano stati calcolati in più di venti.

Agli inizi degli anni '70, in seguito a nuovi studi sui testi di Lagash, al ritrovamento e alla pubblicazione di nuovi testi, si cominciò a mettere in dubbio tale teoria. Una maggiore attenzione ai luoghi di ritrovamento dei testi portò a riconoscere che esistevano a Lagash archivi palatini che dimostravano l'esistenza di grandi possedimenti legati al palazzo e gestiti dal re, mentre la regina controllava direttamente tutte le dipendenze del palazzo in cui lavorava manodopera femminile e minorile (la cosiddetta «casa delle donne»).

Quindi si può ora affermare che i templi, essendo ben presto divenuti dei grandi organismi con molti e diversificati possedimenti e con necessità di gestire i loro beni oltre che di garantire le offerte regolari alle divinità e le razioni alimentari ai dipendenti, dovettero avere una amministrazione centrale. Ma non ci fu mai una città-tempio, veramente definibile come tale, cioè incentrata solo sul tempio. Pur essendo molto importante e pur possedendo molti beni, il tempio doveva mantenere stretti e costanti legami con l'autorità palatina, con il sovrano che possedeva la maggior parte delle terre e garantiva l'ordine e la stabilità avendo egli anche il compito di andare a combattere e difendere il suo territorio.

Il tempio fu comunque in periodo presargonico e in tutti i periodi della storia mesopotamica un forte centro economico che amministrava beni di grande entità. Non si può comprendere il ruolo di un tempio senza conoscere bene il funzionamento di questa complessa organizzazione economico-politico-religiosa in cui le tre componenti si fondono in modo indissolubile.

Gli archivi della città di Lagash mostrano anzi che, in effetti, il potere del sovrano di Lagash si estendeva anche sulle terre del tempio, sacralmente poste sotto la protezione e il controllo del dio Ningirsu, divinità poliade della città.

L'ultimo re della I dinastia di Lagash, Uruinimgina, in alcuni lunghi testi di difficile comprensione definiti «riforme», lamenta le condizioni dello stato a causa degli abusi del clero e degli amministratori dei patrimoni templari; si attribuisce il merito sia di aver fatto tornare gli dèi in possesso dei loro beni, sia di aver migliorato le condizioni di vita dei suoi sudditi, rimuovendo gli abusi e ripristinando diritti e libertà. Il testo sembra voler mettere in evidenza come si fosse determinato uno stato di profonda con-

fusione nella gestione dei beni del Palazzo e del Tempio, per cui le due gestioni non erano più nettamente separate, come nei periodi precedenti, mentre si verificavano continue interferenze nelle competenze dei due centri di potere.

Narra Uruinimgina nel testo delle «Riforme»:

«Da tempo immemorabile, da quando la vita ha avuto inizio, I buoi degli dèi aravano i terreni d'aglio del re e i migliori campi degli dèi divenivano gli appezzamenti d'aglio e cetrioli del re. Squadre di asini e di focosi buoi erano aggiogati per gli amministratori del tempio, ma il grano degli amministratori del tempio era distribuito dal personale del re. Queste erano le usanze di una volta.

Quando Ningirsu, guerriero di Enlil, diede la regalità su Lagash (a Uruinimgina), scegliendolo tra una miriade di persone, egli riformò le usanze dei tempi precedenti, applicando le istruzioni che Ningirsu, il suo signore, gli aveva dato. Egli rimosse il capo barcaiolo dal (controllo sul)le barche, rimosse il funzionario addetto al bestiame dal (controllo su)gli asini e sulle pecore, rimosse

Installò Ningirsu come proprietario sui beni e i campi del re, installò Baba come proprietaria dei beni e dei campi della "casa delle donne" e installò Shulshagana come proprietario dei beni dei figli del re. Dai confini di Ningirsu al mare la burocrazia sospese qualsiasi operazione».

Uruinimgina in questo testo dà anche le prime notizie dirette sui sistemi di sepoltura e sui funerali: malgrado le difficoltà di comprensione del testo, afferma di aver risanato la situazione riguardo ai funerali; sembra che vi fossero due tipi di inumazione diversi, uno, per così dire, di prima classe, più costoso dell'altro:

«Quando un corpo era portato per il funerale, l'*uhmuš* prendeva i suoi 7 boccali di birra, i suoi 240 pani, 2 *ul* di grano-*ḫazi*, un vestito di lana e un letto; e l'*umum* prendeva un *ul* di orzo. Quando un uomo era portato per "la canna di Enki", allora l'*uhmuš* prendeva i suoi 7 boccali di birra, i suoi 420 pani, 2 *ul* di orzo, un vestito di lana, un letto e una sedia; e l'*umum* prendeva 1 *ul* di orzo...».

Il regno di Uruinimgina terminò bruscamente per l'attacco di Lugalzagesi, re di Umma che aveva conquistato anche Uruk. In una tavoletta d'argilla (unico caso di testo in cui un re ricordi una sua sconfitta) il re Uruinimgina lamenta che Lugalzagesi abbia saccheggiato e distrutto molti luoghi sacri di Lagash. Ma egli dice: «non vi è colpa da parte di Uruinimgina, re di Lagash» e aggiunge «sulla testa di Lugalzagesi, re di Umma, Nisaba, la sua dea, faccia scontare questo peccato». Lugalzagesi proclama invece, in una sua iscrizione (conservata in otto copie), che «Enlil ha posto ai suoi piedi tutte le terre, dal sorgere al tramontare del sole gli ha fatto portare tributo, dal Mare Inferiore al Tigri e all'Eufrate fino al Mare Superiore per lui ha posto in ordine il cammino».

(M.G.B)

CAPITOLO IV

Le culture siriane del III millennio

IV.1 – Il regno di Ebla

Il sito dell'attuale Tell Mardikh, un *tell* di 56 ettari a una sessantina di chilometri a sud-ovest di Aleppo, nella Siria settentrionale, scavato da una missione archeologica italiana a cominciare dal 1964, si è rivelato essere il luogo dell'antica città di Ebla. La scoperta, negli anni 1974-1976, di un grande palazzo (Palazzo G) del periodo del Bronzo antico IVa di Siria e dei suoi archivi (nel 1975 il grande archivio) di tavolette cuneiformi ricchi di circa 17000 numeri di inventario, ha consentito di scrivere un capitolo nuovo della storia politica, economica, sociale, culturale e religiosa della Siria nella prima metà del III millennio a.C. fino alla fine dell'epoca proto-dinastica (2350 ca.).

Le tavolette di Ebla, scritte in una nuova lingua che è stata chiamata eblaita dal nome della città e che è la più antica lingua semitica finora documentata, sono i più antichi documenti scritti provenienti dalla Siria e attestano la presenza di una civiltà urbana, totalmente sconosciuta prima della scoperta di Ebla, anche nella Siria proto-dinastica; allo stato attuale, esse forniscono le notizie più antiche, sul piano delle conoscenze delle religioni dell'area, riguardo ad una cultura a religione politeistica in ambito siriano.

Fig. 1
Le tavolette di Ebla al momento del ritrovamento (da Matthiae *et al.* 1995, p.116)

I documenti sono per la maggior parte (80%) di carattere amministrativo e registrano molti aspetti della vita del regno: la produzione di lana e tessuti, l'allevamento del bestiame grosso e minuto, la produzione dei cereali, la metallurgia, l'oreficeria, lo scambio di beni, il commercio, i rapporti internazionali del regno eblaita con altri regni ecc.

La maggior parte dei testi amministrativi si può inquadrare in due grandi categorie che sono i rendiconti mensili di uscite di tessili e i grandi rendiconti annuali di uscite di oggetti di metallo. Ma, mentre la maggior parte dei testi contemporanei della Mesopotamia proto-dinastica registrano l'amministrazione interna dello stato, i testi di Ebla sono rivolti all'esterno, registrano le consegne di tessuti e metalli fatte da inviati eblaiti alle principali corti della Siria e delle regioni vicine, con cui essa aveva rapporti politico-diplomatici.

È possibile quindi ricostruire almeno una parte della storia politica e culturale del periodo. La Siria che si conosce dagli archivi di Ebla è una regione il cui territorio è occupato da una serie di regni fra i quali Ebla è sicuramente, almeno agli inizi della documentazione, non più importante di altri. Tutti i re siriani usano l'appellativo «en» «re» che è uno dei tre termini usati in Mesopotamia per indicare colui che detiene l'autorità regale. Resta da chiarire perché i re eblaiti, tra i vari termini mesopotamici, abbiano scelto di scrivere il loro appellativo con il termine sumerico preso dalla Mesopotamia che indica anche il più alto sacerdote del tempio principale.

I vari regni in cui è divisa la Siria del periodo risultano di diversa importanza. Ebla è il regno di cui finora si sono ritrovati gli archivi e senza dubbio dovette ingrandire negli anni il suo territorio, costruendo la sua potenza e incrementandola durante un periodo di 50 anni, grazie alla diplomazia e alle guerre, fino a costituire uno stato regionale che manteneva rapporti con altri stati regionali quali Mari sul Medio Eufrate, Nagar (Tell Brak, nell'alta valle del Khabur) e Kish in Mesopotamia.

I testi amministrativi sono una fonte preziosissima e ricchissima di informazioni sulla vita politica, in primo luogo, ma anche sulla vita privata della corte eblaita e di quelle con le quali Ebla manteneva contatti; grazie ad essi è possibile ricostruire anche la vita religiosa delle genti siriane del periodo e il loro *pantheon.*

IV.1.1 – Divinità, riti e cerimonie a Ebla

Gli scribi, infatti, nei rendiconti mensili di uscite di tessili e annuali di metalli, registrano le quantità dei vari tipi di beni inviati in dono dalla corte di Ebla e sovente fanno seguire alla registrazio-

Fig. 2
Tavoletta amministrativa da Ebla: rendiconto annuale di metalli (da Matthiae *et al.* 1995, p. 309, cat. 57)

ne l'occasione dell'uscita, rappresentata quasi sempre da un importante avvenimento alla corte di Ebla o nelle altre corti o da una cerimonia religiosa. È proprio lo studio di questi avvenimenti che, oltre a consentire di ricostruire la storia delle relazioni politico-diplomatiche di Ebla e della sua espansione, permette di venire a conoscenza di cerimonie, rituali di cui altrimenti si ignorerebbe l'esistenza. Tra le occasioni in cui Ebla inviava doni preziosi, consistenti in tessuti e oggetti in oro e argento, le più frequenti sono, ad esempio, le nascite di principi e principesse nelle corti amiche; dai testi emergono elementi che forniscono qualche dato in merito ai rituali che accompagnavano le nascite regali. La nascita del figlio maschio primogenito dell'ultima coppia reale eblaita, il re Ishar-damu e la regina Tabur-damu, viene festeggiata con cerimonie nel tempio principale e offerte alle divinità.

I matrimoni di principesse di Ebla con principi stranieri sono documentati in gran numero e il rituale che si celebrava in occasione del matrimonio (è consentito conoscere solo ovviamente il matrimonio regale, dato il tipo di archivi a noi pervenuti) prevedeva l'unzione del capo della sposa, fatta da un membro della famiglia dello sposo. L'unzione della sposa rientra in un ambito di rituali di passaggio che prevedono l'unzione e sono tipici delle religioni semitiche più che di quelle mesopotamiche.

Altri doni sono inviati in occasione della morte e dei funerali solenni di re e regine e alti personaggi delle corti, nell'ambito di rituali funerari che i testi amministrativi consentono soltanto di intravedere e non di conoscere nel loro completo svolgimento.

Infine si è riconosciuto anche un rituale di purificazione dei membri della famiglia che era stata visitata dalla morte; anche in occasione di questo rituale, gli eblaiti inviavano ricchi doni cerimoniali alle corti amiche che avevano visto la morte di un re, una regina o un alto personaggio della corte.

Un'altra occasione frequente di doni è la visita di un re straniero al principale tempio eblaita, quello del dio Kura, per compiere un atto sacrale, il giuramento di alleanza al re di Ebla. La cerimonia del giuramento non è descritta nei testi amministrativi, che si limitano a registrare le vesti pregiate e gli oggetti in oro e argento

donati dal re di Ebla ad ogni re che veniva a compiere nel tempio il giuramento, che risulta essere centrale nella vita politico-diplomatica dello stato eblaita.

Il fatto che ad Ebla l'alleanza politica sia sancita dalla divinità principale di Ebla, il dio Kura, induce ad ipotizzare, sebbene non vi siano attestazioni in merito, che tale dio fosse riconosciuto e godesse il rispetto della maggior parte dei re di Siria. Un'altra ipotesi è naturalmente possibile: i re stranieri giuravano sul dio principale di Ebla, Kura, perché erano di fatto sottoposti ad Ebla. Comunque non si possono riconoscere le sfere di azione di questa divinità perché non è pervenuto alcun mito che la veda protagonista né si conosce la sua iconografia. Inoltre è un dio documentato solo dai testi di Ebla e il suo nome non si trova in nessuna lista di divinità del III millennio. Probabilmente il suo nome veniva letto in modo diverso, dato che le possibilità di lettura del logogramma KU sono varie; è evidente come e quanto la filologia condizioni ancora lo studio della religione di Ebla, ma in generale di tutte le religioni del Vicino Oriente antico.

Il dio Kura aveva nel tempio una grande statua la cui testa, le mani e i piedi, come risulta dai testi, erano rivestiti da una lamina d'argento. In particolare, i grandi rendiconti annuali di metallo, che registrano le uscite di metallo prezioso per vari scopi, iniziano con una mina d'argento destinata alla testa di Kura che ogni anno subiva aggiustamenti. Altre vesti e gioielli venivano offerti a Kura dal re, dalla regina e da membri della corte.

Tra i testi di Ebla si possono riconoscere una ventina di lunghi testi che sono gli elenchi delle offerte di pecore destinate al sacrificio alle principali divinità del *pantheon* eblaita e offerte dai membri principali della famiglia reale e della corte a cominciare dal re, dalla regina, dal principe ereditario e dal visir. Le offerte occasionali comprendevano oggetti preziosi che decoravano le statue divine e che entravano a far parte del tesoro del tempio. Il sacrificio di certi animali, come il toro, era destinato a particolari divinità come ad es. il dio Adad di Aleppo ed erano eccezionali.

Dai testi di offerte di pecore e dall'insieme dei testi amministrativi è possibile conoscere quali fossero le principali divinità del *pantheon* eblaita, la frequenza delle loro feste e delle offerte a loro dedicate. E così si evince la grande importanza, già nel III millennio, del dio Adad, il grande dio della tempesta del mondo semitico-occidentale, (il cui nome è scritto *'à-da* nei testi di Ebla), venerato in un santuario ad Ebla, ma soprattutto in un tempio ad Aleppo. Questa città

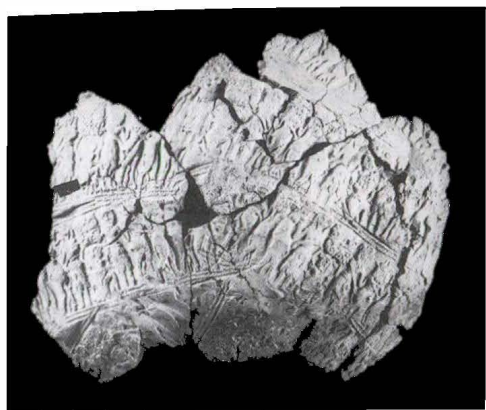
sembra essere in questo periodo il centro di culto principale del dio Adad, anche se si tratta di un piccolo centro, che fa parte dello stato di Ebla. Il tempio di Adad, che venne costruito da artigiani eblaiti ad Aleppo, resterà un luogo di culto di questo dio per millenni.

Una grande importanza ha ad Ebla già nel III millennio il dio Dagan, che sarà poi il grande dio semitico-occidentale della regione di Mari del II millennio. Tale divinità risulta molto venerata a Ebla sia sulla base dell'onomastica, sia per le offerte che riceveva e risulta avere già un culto importante anche a Mari da dove il re Enna-Dagan scrisse al re di Ebla una lettera minacciosa, ricordandogli i successi dei re di Mari suoi predecessori che erano arrivati fino al territorio di Ebla e avevano ricevuto da questa un tributo. Dai testi di Ebla risulta avere grande importanza il tempio del dio Dagan a Tuttul, alla confluenza tra il Balikh e l'Eufrate; in esso è attestata la pratica del giuramento di fedeltà ad Ebla da parte di sovrani dell'alta Mesopotamia come ad es. il sovrano di Nagar (Tell Brak). Il tempio continuerà poi ad avere grandissima importanza in epoca sargonica fino all'epoca di Mari (v. pp. 153, 227).

La divinità che, dopo il dio Kura, risulta la più venerata in alcuni santuari del territorio dello stato di Ebla è la divinità il cui nome è scritto NIdabal. La lettura del nome presenta dei problemi perché il segno NI ha varie letture nel sillabario eblaita; recentemente è stata proposta una lettura Adabal e una traduzione del nome come «Il dio Adad è signore». Si tratterebbe quindi di una forma del dio della tempesta di Aleppo venerata ad Ebla e in alcuni centri del regno eblaita sotto questo nome.

Tra le divinità venerate ad Ebla bisogna ricordare, oltre alla presenza di divinità sumeriche, o meglio, scritte con logogrammi sumerici, quali Utu, Enlil e Enki, e altre semitiche come Rashap e Kamish, alcune divinità che erano già note dal *pantheon* hurrita. Si era in un primo momento pensato ad un contatto degli Eblaiti con i Hurriti che avrebbe portato all'adozione nel *pantheon* eblaita di divinità hurriche. Invece è divenuto chiaro che entità quali Adamma e Ashtabi sono delle divinità siriane antiche entrate poi nel *pantheon* hurrita. La divinità femminile più venerata è Ishkhara; Ishtar è già venerata, ma solo nella Ebla del II millennio sarà la divinità femminile principale.

L'eccezionalità della documentazione di Ebla consiste anche nel fatto che vi sono stati ritrovati, oltre a testi lessicali, vocabolari bilingui, lettere diplomatiche, trattati ecc., anche alcuni rituali, di cui uno è un lungo rituale della regalità, pervenuto in tre copie. I primi due testi sono la descrizione di due occasioni in cui il rituale venne celebrato, in due periodi cronologicamente distanti alcuni anni e il terzo testo è una redazione breve del rituale, che contiene

Fig. 3
Cretula con impronte di sigillo con figure mitiche dal Palazzo reale G di Ebla (da Matthiae *et al.* 1995, p. 384)

solo le prescrizioni principali, senza riferimento ai personaggi coinvolti. Sono degli esempi di rituale descrittivo e prescrittivo. Sono stati situati cronologicamente, in seguito ad un lungo studio prosopografico sui testi di Ebla, e hanno come protagonisti, l'uno, il re Irkab-damu, penultimo sovrano della dinastia reale eblaita e la sua regina di cui non è stato individuato il nome, e l'altro, l'ultimo re Ishar-damu e la sua regina Tabur-damu.

In entrambi i casi si inizia ricordando il matrimonio del re con la sua regina; insieme la coppia reale inizia il rituale che vede una serie di sacrifici e di riti preparatori ad un viaggio in alcuni luoghi santi della monarchia eblaita compiuto dalla coppia reale e dalle statue della coppia divina formata da Kura e dalla sua paredra Barama. Ad ogni tappa si fanno sacrifici e in particolare nella località di Nenash il re e la regina compiono sacrifici ad alcuni re di Ebla defunti e divinizzati in un luogo chiamato «Mausoleo» nei testi, anche se la traduzione del termine non è certissima. È evidente come questa tappa sia centrale e come negli atti che vengono compiuti si possa individuare una cerimonia che si inserisce in un culto degli antenati regali defunti di cui si hanno parecchie testimonianze in altre culture semitiche-occidentali, come ad esempio ad Ugarit. Non sono pervenuti miti scritti sulle tavolette di Ebla; alcune cretule con impronte di sigillo presentano figure mitiche non facilmente individuabili, ma che rappresentano una libera rielaborazione proto-siriana delle cosiddette scene di contesa mitica della glittica mesopotamica del Proto-Dinastico III. Un testo molto importante è un trattato tra Ebla e la città di Abarsal per la quale è stata proposta (Archi, Piacentini, Pomponio 1993) un'identificazione con Tell Chuera, un sito ben documentato da vari templi e da un palazzo del periodo Proto-Dinastico II (v. p. 116), come si è visto, testimonianze che cessano nel periodo successivo, elemento questo che concorda con i dati dei testi di Ebla, che vorrebbero Abarsal distrutta da Ebla. Nel trattato, che regola i rapporti politici ed economici tra i due stati, vi è un giuramento solenne nel nome della divinità solare Utu e del dio della tempesta, Adad.

Fig. 4
Tavolette da Ebla e da Abu Salabikh con il testo dell' inno alla divinità solare (da *Storia della Scienza*, Treccani 2001, vol. I, p. 361 fig. 12 A-B)

Tra i testi letterari di Ebla, oltre ai testi rituali, si devono ricordare i testi di scongiuro, alcuni di derivazione sumerica, ma altri certamente locali, e l'inno alla divinità solare; questi testi sono duplicati di testi di Fara e di Abu Salabikh (v. pp. 129-130), a documentare l'influsso della cultura mesopotamica su quella eblaita.

IV.1.2 – Operatori rituali a Ebla

Una sola figura sacerdotale è identificabile con certezza ad Ebla ed è il sacerdote *pašišu*, nome preso dalla Mesopotamia. Si conoscono alcuni sacerdoti *pašišu* di alcune divinità; il nome stesso può indicare sia che questi veniva consacrato con una cerimonia di unzione, sia che era addetto alla cura e all'unzione delle statue divine. Il termine ad Ebla indica però chiaramente anche una classe di lavoratori al servizio della persona del re e dei più importanti funzionari della corte, impiegati sicuramente anche nella preparazione di unguenti per l'igiene personale.

Resta problematica l'identificazione della categoria dei šeš-II-ib (di cui è difficile anche la lettura del nome), una categoria di persone che, per un periodo di tempo limitato, prestava servizio nei vari templi, soprattutto in quello del dio Adabal nel territorio eblaita. Essi sono i protagonisti di alcuni rituali che prevedono una processione e il consumo di carne.

Già dagli archivi di Ebla risulta che i membri delle principali famiglie donavano alla divinità dei ragazzi e delle ragazze. I testi sono al solito laconici e annotano che un ragazzo o una ragazza sono offerti alla divinità. È ovvio che sono offerti in servizio al tempio di quella divinità e probabilmente in servizio permanente;

questa di Ebla è la prima e più antica attestazione della pratica di dedicare persone ad una divinità. Sarà documentata poi dalle istituzioni a-ru-a di epoca neo-sumerica fino alla documentatissima istituzione dell'oblazione (*širkûtu*) caratteristica della Mesopotamia del I millennio a.C. (v. pp. 448-449); sicuramente la pratica di dedicare delle persone ad una divinità è quindi molto più antica ed è già ben documentata ad Ebla, anche se lo è meno nelle fonti mesopotamiche del III millennio a.C.

Ad Ebla è ben documentata l'usanza da parte dei re di insediare come sacerdotessa nel tempio principale della città, o comunque in un tempio molto importante, in una sede cultuale centro di grande venerazione una propria figlia. Questo sistema costituiva un formidabile strumento di controllo e di potere per la famiglia regnante. Dal momento che il tempio era un centro religioso ma anche politico di primo piano, era molto importante per il sovrano avere un membro o anche più membri della sua famiglia tra il personale templare. Se si pensa che ad Ebla nel tempio principale della città, quello del dio Kura, avevano luogo i giuramenti di alleanza tra il re di Ebla e i sovrani vicini, si comprende il ruolo politico e diplomatico del tempio e dei suoi sacerdoti.

Alcuni testi di Ebla registrano il fatto che il re ha passato la notte nel tempio, al fine di comunicare con il dio, stando nella sua casa. Infatti il modo in cui la divinità manifesta all'uomo, e più in particolare, dato il tipo delle fonti, ad un sovrano o ad un suo alto funzionario (che poi avrà cura di redigere un'iscrizione da lasciare ai posteri), un avvenimento futuro, o un suo desiderio, come ad es. il desiderio di un nuovo tempio o di ricostruzione di un tempio esistente, è l'apparizione in sogno.

L'uomo infatti non può vedere la divinità, ma, a parte i segni diversi che questa invia all'uomo, è nel sogno che il dio esprime la sua volontà. Raramente il re narra in quale forma gli sia apparso il dio, ma al mattino, quando si sveglia, egli è sicuro di aver parlato con la divinità, di averne ricevuto un mandato. Da qui l'importanza attribuita alla pratica mantica dell'oniromanzia, già all'epoca di Ebla e di Mari presargonica.

IV.1.3 – Pratiche funerarie

I testi di Ebla del III millennio illustrano molte pratiche funerarie, ma, anche in questo caso, tali testimonianze riguardano le cerimonie funebri in uso presso la corte eblaita. I testi amministrativi registrano sovente tessuti e beni vari destinati a defunti illustri quando vengono interrati. È sicura la traduzione del logogramma

usato per indicare che una persona è morta (TIL). Ma i testi utilizzano anche un altro logogramma che resta di incerta lettura e traduzione, ÉxPAP, che sicuramente indica che una persona è morta, ma non si riesce a comprendere se il termine indichi la sepoltura in un luogo specifico (e allora l'ÉxPAP sarebbe la necropoli reale) oppure se indichi le cerimonie funebri. In ogni caso, quando una persona viene portata all'ÉxPAP (oppure le vengono fatte queste cerimonie), le vengono donati dei tessuti e dei gioielli, cioè un corredo funerario.

Alcuni testi forniscono elenchi notevolissimi di beni preziosi, gioielli e oggetti, ma anche parti di carro, vasi e contenitori di vario tipo, preziose armi da parata, oggetti che non hanno nulla da invidiare a quelli rinvenuti nelle tombe reali di Ur, destinati ad alcuni personaggi importanti della famiglia reale e delle famiglie principali di Ebla. Si conoscono i corredi funerari del visir Ibrium e di parecchie principesse reali che ricevono al momento dela sepoltura anche oggetti quali fusi, spilloni, spille, ecc. che avevano ricevuto in vita come doni di nozze o come dote quando erano andate sacerdotesse in un tempio. Ma il più ricco è quello della madre del sovrano che viene interrata con un corredo ricchissimo in oro, argento, lapislazzuli e corniola.

In occasione del funerale e delle cerimonie funebri del re Irkab-damu si menziona la partecipazione di parecchie donne tra cui prefiche e lamentatrici, documentando così l'esistenza di una pratica della lamentazione anche ad Ebla.

Sul *tell* è stata identificata una tomba monumentale del III millennio, e contemporanea del primo periodo degli archivi, che però non è mai stata utilizzata ed era completamente vuota e priva anche di ceramica.

I testi documentano un culto dei sovrani defunti che sarà più tardi attestato in altri centri siriani ad es. ad Ugarit. I re defunti erano divinizzati e venerati almeno in due località del regno di Ebla, l'una (Darib), forse il luogo d'origine della dinastia, e l'altra (Nenash), il luogo dove era probabilmente il mausoleo dei sovrani defunti. Ogni volta che un defunto della famiglia reale o della famiglia del primo ministro moriva, venivano fatti doni di tessuti preziosi e gioielli anche ai precedenti defunti della famiglia e venivano portati all'ÉxPAP, che quindi più probabilmente dovrebbe riferirsi alla tomba dove si svolgevano pure riti funebri e dove forse erano collocate le statue dei defunti reali. Un testo menziona infatti un tessuto destinato ad una statua (forse di antenato) presente nell'ÉxPAP. Si ignora comunque l'ubicazione di questo ÉxPAP.

I testi degli archivi reali di Ebla consentono anche di conoscere l'esistenza di un rituale di passaggio che si compiva dopo la morte. Era un rituale di purificazione della casa e dei familiari del defunto. In occasione di questo rituale i membri della famiglia reale di Ebla o delle famiglie importanti di Ebla o di regni alleati, che avevano avuto un defunto, ricevevano un dono consistente in genere in un tessuto prezioso, ma anche in gioielli o armi da parata.

IV.1.4 – I calendari e l'onomastica

Ad Ebla erano utilizzati due calendari: uno semitico comune, attestato anche in siti siriani e mesopotamici contemporanei, e un calendario locale, nel quale ogni mese era dedicato alla festa di una divinità del *pantheon* eblaita, forse le più antiche del *pantheon* semitico di Ebla. Recentemente si sono riconosciute delle fiere collegate a feste di divinità venerate in mesi del calendario locale eblaita; nel mese dedicato a quel dio, in occasione della festa si teneva un mercato nel quale si vendevano prodotti di provenienza lontana.

Nell'onomastica sono documentate quasi tutte le divinità menzionate finora e altri due elementi che si possono considerare elementi teofori: «damu», il sangue, che indica l'origine tribale fortemente sentita dalla popolazione eblaita e «lim», la stirpe, elemento anch'esso che fa comprendere la componente della cultura seminomade presente ad Ebla, anche se ormai la realtà urbana era ben consolidata in Siria.

IV.2 – Mari e altri siti siriani

Gli scavi condotti dai Francesi a Tell Hariri sul Medio Eufrate, a 35 km da Abu Kemal e dal confine con l'Iraq, a partire dagli anni '30 del secolo scorso, hanno portato alla luce una città, l'antica Mari, che è stata un grande centro politico, culturale e commerciale già nel III millennio a.C. Il sito fu occupato probabilmente dall'inizio del III millennio e divenne ben presto una grande potenza dominante in Siria. Gli scavi hanno portato alla luce un palazzo reale e alcuni complessi templari databili al periodo Proto-Dinastico III, sostanzialmente contemporanei al periodo di Ebla; in essi sono state rinvenute varie statue di sovrani recanti la dedica ad una divinità e che consentono di attribuire i templi ad Ishtar, Ishtarat, Inanna-Zaza, Shamash, Ninkhursag. Sono attestate divinità locali come Ishtarat e altre divinità mesopotamiche; Mari è un centro siriano a stretto contatto con la cultura mesopotamica.

Fig. 5
Statuetta con iscrizione del funzionario Ebikh-Il di Mari (da *Le Louvre* 1991, p. 20)

Le iscrizioni reali sono incise su statuette e vasi. Alcuni dei nomi dei re di queste brevi iscrizioni compaiono nei testi amministrativi di Ebla, che documentano intensi contatti tra questa città e Mari per tutto il periodo degli archivi e una iniziale dipendenza (con pagamento di tributo) di Ebla da Mari. In seguito i rapporti tra Ebla e Mari sembrano paritetici, fino a che Ebla porta la guerra nel territorio di Mari e sconfigge la potente rivale del Medio Eufrate. Ma pochi anni dopo (tre o quattro al massimo) Ebla viene distrutta.

I dati dei testi amministrativi di Ebla, e soprattutto la lettera di Enna-Dagan, consentono di ricostruire una intera sequenza di sovrani proto-dinastici di Mari, integrando e inserendo nella cronologia relativa i dati forniti dai pochi testi di Mari del III millennio (una quarantina) e dalle iscrizioni sulle statue. Il tempio della dea Ishtarat è identificabile grazie alla statuetta in esso rinvenuta di Ur-Nanshe, grande cantore del re Iblul-Il di Mari, noto anche dai testi di Ebla. La statua, in pietra gessosa, raffigura il personaggio seduto su un cuscino con i globi oculari costituiti da intarsi di conchiglie e lapislazzuli e porta la dedica alla dea Ishtarat.

Il ritrovamento nel tempio di Ishtar di un betilo documenta un culto che sarà poi attestato anche dalla Bibbia, ma che ora si riconosce tipico delle religioni semitiche a cominciare da Ebla e Mari nel III millennio a.C.

L'onomastica dei re di questa città documenta che il dio Dagan è già una grande divinità semitica venerata anche ad Ebla. Il re di Mari, che scrive una minacciosa lettera al re di Ebla, ricordando le vittorie dei suoi predecessori, si chiama Enna-Dagan e anche i nomi di altri sovrani hanno come elemento teoforo il dio Dagan.

A Mari già in questo periodo è documentata la pratica mantica dell'oniromanzia, grazie ad un sigillo con iscrizione raffigurante una donna sdraiata su un letto mentre un personaggio sta in piedi accanto alla sua testa per ricevere il racconto di quello che ha sognato.

Fig. 6
Tavoletta da Ebla con la lettera del re di Mari Enna-Dagan (da Matthiae *et al.* 1995, p. 368 cat. 160)

Fig. 7
Tomba 7 di Tell Banat (da Akkermans-Schwartz 2003, p. 248)

Anche per il Proto-Dinastico IIIa e b di Siria nuovi scavi hanno portato a conoscere alcuni edifici templari, come ad es. il White monument di Tell Banat (paragonato ad una terrazza cultuale quale quella del tempio di An a Uruk oppure ad un analogo edificio ad Eridu), il complesso cultuale anch'esso con una terrazza cultuale a Tell Khazana, i templi di Tell Beydar, un tempio a Tell Raqa'i nella valle del Khabur, l'unico esempio finora documentato di architettura religiosa in un piccolo centro rurale del periodo presargonico in Siria.

Tra i siti siriani più o meno contemporanei ad Ebla alcuni sono oggetto di scavi recenti; tra essi bisogna ricordare gli scavi di Tell Beydar, menzionata come Nabatium nei testi di Ebla. Oltre ad un complesso palatino sono stati scavati alcuni edifici sicuramente templari, data la presenza di nicchie e podi. Almeno due templi (tempio C e tempio B) presentano celle finemente decorate su una parete con un motivo a lesene. Più di duecento documenti epigrafici tra tavolette (per lo più amministrative), bullae e iscrizioni su sigilli consentono di capire che il sito principale della zona era Nagar (Tell Brak) e che gli scribi di Tell Beydar avevano anch'essi appreso il cuneiforme da scribi mesopotamici; i testi di Tell Beydar, paleograficamente e come sillabario, sono più vicini a quelli mesopotamici di quanto non lo siano i testi di Ebla.

Il *pantheon* di questa città è ricostruibile anche grazie ai nomi dei mesi del calendario locale, tutti riferiti ad un nome divino, e all'onomastica. Recentemente è stato ritrovato un testo di cui è protagonista il dio Enki. Il *pantheon* comprendeva divinità tipiche della regione compresa tra il Medio Eufrate e la Siria nord-occidentale, quali Ishkhara, Utu, Shamagan ma anche divinità non attestate altrove e la lettura del cui nome resta ancora ignota. Alcune divinità hanno il nome composto con l'elemento Ba'al. Dagan e Shamagan, divinità molto venerate nella Siria proto-dinastica (Mari, Ebla, Tell Brak) e in Mesopotamia, compaiono frequentemente nell'onomastica di Beydar (Milano 2004).

In Siria è stata ritrovata qualche anno fa a Tell Banat una tomba reale costruita sotto terra (e ora ricostruita nel cortile del museo di Aleppo) che documenta sicuramente una tomba reale della II metà del III millennio a.C.

A Umm el-Marra recentemente sono state ritrovate tombe reali o comunque di importanti personaggi databili al periodo degli archivi di Ebla (2400 a.C.); più individui di varie età vi sono seppelliti con un notevolissimo corredo funerario di oggetti d'oro e d'argento e ceramica di pregio (Schwartz 2002, 2003).

In alta Mesopotamia è da ricordare Tell Brak (antica Nagar) menzionata sovente nei testi di Ebla. A Tell Brak è stato scavato un tempio del periodo Proto-Dinastico III dedicato al dio Shamagan, protettore degli animali selvatici, in una zona del *tell* nella quale sono state trovate anche sepolture di onagri.

(M.G.B)

CAPITOLO V

I periodi di Akkad, di Gudea di Lagash e di Ur III (2350-2000 a.C.)

V.I – L'impero di Akkad (2350-2200 a.C.)

I Semiti arrivarono al potere politico su tutta la Babilonia con Sargon (2330 a.c.), il quale, dalla sua posizione alla corte del re di Kish, lo stato più potente della regione, riuscì a prendere il potere prima su tutto il territorio dominato da Kish, poi a impadronirsi del sud sumerico, sconfiggendo Lugalzagesi.

Sargon fondò poi una nuova capitale, Akkad, da cui il nome di Accadi dato da quel momento in poi ai Semiti abitanti in Mesopotamia e accadico alla lingua da essi parlata e scritta. Molti documenti continuano ad essere redatti in sumerico e numerosi logogrammi sumerici saranno sempre utilizzati dagli scribi, ma l'accadico diventa la lingua ufficiale dell'impero. Il sumerico resta la lingua colta delle composizioni letterarie. La maggior parte delle iscrizioni reali dei sovrani accadici sono in accadico.

V.I.I – Le fonti: nomi di anno, iscrizioni

È all'epoca di Sargon di Akkad che viene codificata un'usanza che era già iniziata nel periodo precedente, come documentano i testi di Ebla, ma che solo ora viene fissata e non più abbandonata per un millennio. Si comincia a denominare l'anno con il nome dell'evento principale verificatosi in quell'anno e riguardante naturalmente la sfera del re e della sua corte. Questi nomi d'anno furono poi raccolti in elenchi. Tra gli eventi degni di dare nome all'anno vi sono sia imprese costruttive del sovrano, quali edificazione di templi, o parti di templi, scavo di canali, sia spedizioni belliche vittoriose, insediamenti di sacerdoti o sacerdotesse in templi importanti, dopo la consultazione dei presagi, la realizzazione di un

Fig. 1 Estensione dell'impero di Akkad (da Liverani 1988, p. 237, fig. 47)

oggetto sacro per una divinità, ad es. una barca, un trono, uno scettro, un carro, un emblema ecc...

Lo studio dei nomi d'anno è fondamentale per ricostruire gli eventi del regno di un sovrano, a volte poco documentato da altri testi; anzi, per alcuni sovrani di cui non si hanno iscrizioni dedicatorie o di fondazione, lo studio dei nomi d'anno diventa la sola fonte per conoscere quanto essi abbiano compiuto durante il periodo del loro potere. Si possono inoltre avere notizie su aspetti del culto e della religione che altrimenti resterebbero sconosciuti

Di Sargon abbiamo poche iscrizioni originali: un frammento di stele in diorite da Susa con un accenno a una vittoria e al testo frammentario di maledizioni, una mazza e un vaso di calcare da Ur, con dedica ad un dio il cui nome è andato perduto.

Le iscrizioni dei sovrani di Akkad sono pervenute però grazie alle copie paleo-babilonesi che gli scribi del tempio di Enlil a Nippur hanno fatto delle iscrizioni sulle statue che i re avevano dedicato al dio in quel tempio. Queste copie descrivono anche la posizione dell'iscrizione sulla statua e se questa aveva una base, quali personaggi vi erano raffigurati, quali divinità protettrici e città conquistate erano rappresentate sulle statue: si può così avere un'idea di questi monumenti.

Solo due iscrizioni di Sargon sono bilingui, sumerico-accadico, le altre sono in accadico, la lingua parlata dalla popolazione. In que-

ste iscrizioni si colgono i nomi delle divinità alle quali Sargon e i suoi successori erano più devoti. Dalle iscrizioni apprendiamo, ad esempio, che Lugalzagesi, la cui sconfitta e quella di 50 *ensi* che combattevano con lui consente a Sargon di impossessarsi del sud della Mesopotamia, venne posto in catene presso la porta del tempio di Enlil a Nippur. Sargon dichiara di aver ricevuto in dono da Enlil tutte le terre dal Mare Superiore (Mediterraneo) al Mare Inferiore (Golfo Persico) e di aver restaurato Kish.

I principali sovrani di Akkad (Sargon e suo nipote Naram-Sin) furono assunti quali modelli di regalità eroica lungo tutto il corso della storia antica della Mesopotamia; questo processo fu sicuramente favorito dal materiale epigrafico originario, cioè dalle statue e stele con iscrizioni celebrative dei vari re di Akkad di cui sono pervenute appunto le copie paleo-babilonesi. Del resto, la funzione delle iscrizioni regie di carattere celebrativo era quella di perpetuare nel tempo il «nome» e la fama dei sovrani assicurando loro una sopravvivenza da aggiungere a quella ottenibile tramite la propria discendenza, cioè il «seme». Il contenuto dei testi e la loro collocazione nel tempio di Enlil, che ebbe lunga durata e fu visitato per centinaia d'anni, garantirono la fama di questi sovrani.

La didascalia finale sulla tavoletta, dopo le iscrizioni copiate, dice: «Iscrizioni di Sargon, Rimush, Manishtusu, quante ce ne sono nell'Ekur». Vi sono poi dediche delle singole statue inserite tra la parte storico-celebrativa e le maledizioni contro i trasgressori. Ad es. Rimush scrive: «Al tempo di quella battaglia la sua statua fece e a Enlil suo salvatore dedicò».

Nelle iscrizioni di Rimush c'è anche, prima delle maledizioni, il giuramento di veridicità relativo a quanto è stato detto sopra, seguito dalla dedica a Enlil e poi dalle maledizioni.

In tutte le iscrizioni, dopo la parte narrativa, vi sono le maledizioni bipartite, per chi farà danni al testo oppure al monumento: a chiunque farà la tal cosa, il dio X farà la talaltra. Nelle maledizioni si invocano per lo più Shamash e Enlil.

In una iscrizione, nella quale Sargon racconta le sue campagne condotte per espandere il suo dominio verso occidente, il re dice che si è prosternato davanti a Dagan a Tuttul e il dio Dagan gli ha dato il Paese Superiore, Mari, Yarmuti e Ebla fino alla foresta dei cedri e alle montagne dell'argento. Sargon riconosce che tutto il paese occidentale è sotto la giurisdizione del grande dio Dagan e che solo grazie all'aiuto di questa divinità egli ha potuto entrare in questi territori.

La ricchissima letteratura che fece di questi personaggi dei modelli di regalità eroica, modello positivo nel caso di Sargon, negativo nel caso di Naram-Sin, è databile soprattutto al periodo paleo-babilonese. Si rimanda perciò alla trattazione di questa letteratura sui sovrani accadici alle pagine relative al periodo in cui venne prodotta (v. p. 216).

V.1.2 - Sargon e i successori

È da sottolineare che Sargon, forse allo scopo di cementare l'unità tra la parte settentrionale e quella meridionale del suo regno, pose una principessa sumerica come sacerdotessa di Ishtar ad Akkad e una principessa accadica, sua figlia Enkheduanna, come sacerdotessa del dio lunare Nanna a Ur. Questa figlia di Sargon, che forse assunse il suo nome sumerico quando andò come sacerdotessa a Ur, è considerata l'autrice di una serie di bellissime composi-

Fig. 2
Rilievo su disco in calcare da Ur raffigurante la principessa Enkheduanna mentre compie un atto rituale (da Matthiae 1994, p. 11)

zioni letterarie in lingua sumerica. Per questi inni resta problematica la data di composizione. Le copie che ce li hanno conservati sono di epoca paleo-babilonese, ma è verosimile che siano stati composti in epoca paleo-accadica.

Tra questi inni tre sono dedicati alla dea Ishtar, due al dio Nanna e un ciclo di inni è dedicato ai principali templi di Sumer e di Akkad; essi fanno frequenti riferimenti a miti di cui non si è conservata però una redazione scritta. Tra i templi per i quali la figlia di Sargon compose un inno vi è quello dedicato alla divinità solare a Larsa, tempio che è documentato quindi dal III millennio fino all'età seleucide.

Sotto Sargon la dea accadica Ishtar, la dea della città di Akkad e di Kish e dea tutelare di Sargon, assume caratteristiche della dea sumerica Inanna e sembra essere posta alla testa del *pantheon* nazionale, subordinando a lei le varie divinità cittadine. In un passo dell'inno attribuito ad Enkheduanna, che inizia con «Signora grande» (in-nin šà-gur$_4$-ra) la dea è definita «regina, più grande di An e di Enlil». Si è supposto che Sargon abbia cercato di attuare una identificazione della dea accadica Ishtar con la sumerica Inanna. In un altro inno a Inanna (il cui nome è scritto con il logogramma sumerico, ma sembra doversi intendere dedicato alla semitica Ishtar), che inizia chiamando la dea «Signora di tutti i poteri divini» (nin-me-šár-ra), Enkheduanna cerca di giustificare i saccheggi compiuti dalle truppe accadiche nelle città del sud e afferma che Anu e Enlil avevano dato alla dea il compito di distruggere le città ribelli ad Akkad, gettando dal cielo su di esse tempeste di fuoco.

Ma dalla documentazione dell'epoca pervenutaci non vi sono episodi di contrasto con la classe sacerdotale sotto Sargon, né sotto Manishtusu e Rimush, suoi successori. Sargon e tutti i suoi successori proclamano nelle loro iscrizioni di aver ricevuto la regalità dal dio Enlil, il dio che sicuramente con Sargon assurse a capo del *pantheon* mesopotamico e dedicarono nel suo tempio, l'Ekur a Nippur, una serie di statue con iscrizione che sono proprio quelle copiate poi dagli scribi in epoche successive.

Molte tavolette attribuibili al periodo sargonico sono state ritrovate nella corte del tempio di Enlil a Nippur; sicuramente queste tavolette furono reinterrate dai sovrani cassiti quando essi fecero lavori di restauro al tempio. All'epoca dei sovrani della dinastia di Akkad risalgono anche iscrizioni sulle soglie delle porte. Ma soprattutto le tavolette che riguardano uscite di quantità notevolissime di oro, argento, bronzo e rame per le decorazioni del tempio consentono di realizzare una descrizione di questo santuario così

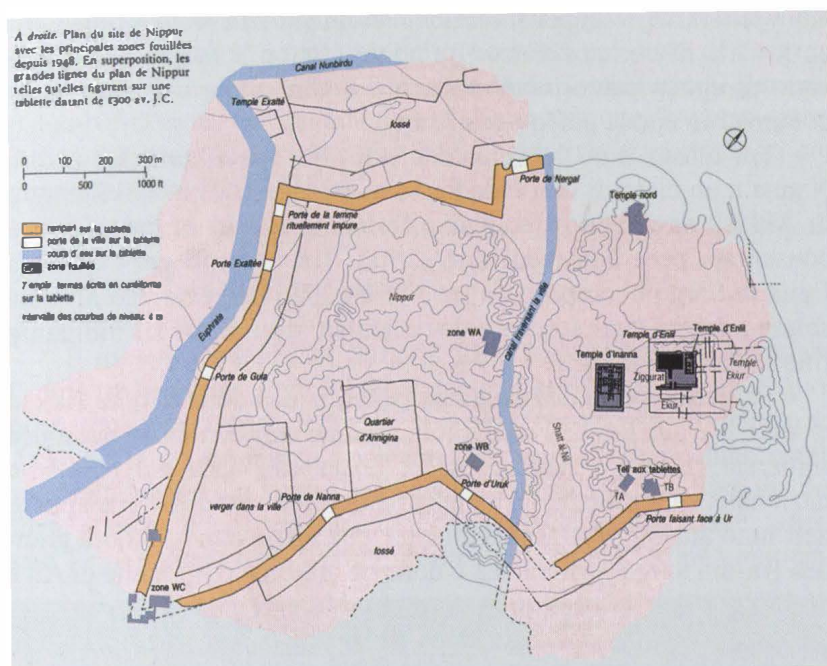



Fig. 3
Pianta del sito di Nippur (da Roaf 1991, p. 81)

importante in epoca accadica e che sarà poi restaurato da un sovrano cassita (Agum-kakrime) che descriverà anch'egli la decorazione del tempio (v. p. 319).

Davanti al portale dell'ingresso principale vi erano due grandi statue di divinità protettrici (*laḫmu*) di rame con facce ricoperte con foglia d'oro. Su ogni lato del portale, lungo il muro esterno del tempio, vi erano quattro figure di animali (bisonti) decorati anch'essi con oro. La porta interna del tempio era custodita da due dragoni alati di rame con la bocca aperta decorata d'oro. Le porte erano decorate con chiodi di rame con testa d'oro e chiuse con chiavistelli a forma di dragone. Anche la porta più interna del tempio era fiancheggiata da due figure di divinità protettrici più piccole con facce d'oro. Una decorazione di dischi solari e crescenti lunari in oro adornava le pareti. Statue votive di nobili accadi, placcate d'oro, pregavano costantemente nel tempio per garantire al fedele la protezione continua del dio. Le tavolette che registrano uscite di materiali per le decorazioni del tempio consentono di conoscere anche una ricca decorazione con pannelli di legno, porte di legno pregiato, mobili; il pavimento della corte era colorato con intarsi rossi e gialli.

Quanto si ricava dai testi amministrativi corrisponde del resto a quanto descrivono gli inni in sumerico che in epoca di poco successiva saranno scritti in lode di questo e altri templi (Westenholz 1987). Questa magnifica descrizione del tempio consente di conoscere alcune figure che adornavano i templi e che simboleggiavano aspetti della divinità oppure divinità del suo seguito. Resta difficile

per noi comprenderne appieno le funzioni anche perché di tutta questa decorazione dei templi è rimasto ben poco.

Probabilmente al regno di Sargon, forse all'ultima parte del suo regno, si può ascrivere la composizione di un inno in sumerico alla dea Inanna nel quale si esalta la dea e si narra come essa avesse sconfitto la montagna Ebikh, colpevole di non aver riconosciuto la superiorità della dea.

Ella si rivolge ad An in cielo per avere la sua approvazione a punire Ebikh. An la mette in guardia dall'andare ad attaccare la montagna Ebikh. Incurante dei consigli, Inanna va contro il nemico e lo sconfigge.

Il testo, purtroppo frammentario, è oggetto di interpretazioni contrastanti. La struttura dell'inno ricorda molto da vicino quella degli inni attribuiti ad Enkheduanna, figlia di Sargon ed è stato interpretato come il riflesso di eventi politici accaduti nell'ultima parte del regno di Sargon. È stata proposta anche un'interpretazione astrale che renderebbe conto della scomparsa temporanea della stella Venere dietro le montagne.

Il successore di Sargon, Manishtusu, già controllava l'Assiria e edificò templi in Assiria (Steinkeller 2003). Si è ritrovata infatti una iscrizione a lui dedicata da un suo funzionario ad Assur e d'altra parte, 500 anni dopo, il re Shamshi-Adad I in un'iscrizione ricorda la ricostruzione, ad opera sua, di un tempio a Ninive, che Manishtusu avrebbe per primo costruito e dedicato a Ishtar.

Si deve ricordare l'obelisco di Manishtusu, un monumento a forma di piramide tronca con quattro facce, che registra l'acquisto da parte del re di più di 300 ettari di terreno in vari distretti della Mesopotamia centrale. Quello che interessa di questo monumento, in questa sede, è la sua probabile collocazione nel tempio E-babbar del dio solare a Sippar, il che documenta come questi contratti, o per lo meno i contratti regali, fossero posti nel tempio come lo saranno i *kudurru* di epoca successiva. L'obelisco fu rinvenuto a Susa perché era stato trasportato là dagli Elamiti dopo una loro incursione nella regione di Babilonia. Un presagio di epoca più tarda sembra alludere all'assassinio del re da parte di congiurati suoi funzionari.

V.1.3 – Naram-Sin

Il quarto successore di Sargon, suo nipote Naram-Sin (il nome significa «amato di Sin») ampliò molto l'impero di Akkad verso l'alta Mesopotamia e la Siria; fu il primo sovrano mesopotamico ad

essere divinizzato in vita. Infatti egli, dopo le sue vittorie, venne proclamato dio dal suo popolo che gli costruì anche un tempio. Un'iscrizione sul piedistallo di una statua in bronzo fortemente mutila e trovata casualmente in Iraq durante i lavori di costruzione di una strada a Bassetki (di qui il nome di statua Bassetki) racconta proprio che i suoi concittadini, visti i grandi meriti e le imprese del loro sovrano, lo proclamarono dio e gli eressero un tempio nella capitale Akkad. Da quel momento in tutte le iscrizioni il nome del re Naram-Sin sarà sempre preceduto dal determinativo divino; le più recenti fra le sue iscrizioni portano infatti il nome Naram-Sin preceduto dal determinativo divino e il titolo di «dio di Akkad». È la prima volta che un sovrano in vita viene proclamato dio. Alcuni eroi, personaggi mitici quali Lugalbanda e Gilgamesh, re di Uruk, Ziusudra, colui che si salvò dal diluvio, hanno il loro nome preceduto in alcuni testi dal determinativo divino «dingir». Ma sono appunto personaggi mitici. Diverso poi è il caso, come si è visto, (v. p. 145) dei sovrani di Ebla defunti i cui nomi vengono preceduti dal determinativo divino. Si tratta di un culto degli antenati regali defunti.

Fig. 4 Frammento di statua detta "statua Bassetki" (da Klengel 1989, p. 98

Naram-Sin, invece, vanta nelle sue iscrizioni la superiorità dei suoi risultati rispetto a tutti i suoi predecessori; con lui l'istituzione della regalità sembra venire a costituire un punto di contatto tra la sfera divina e la sfera umana. Le vecchie titolature regali utilizzate dagli altri re sembrano non bastare più per Naram-Sin che vuol rendere le sue realizzazioni fuori del comune. Egli viene perciò chiamato «divinità d'Akkad». In realtà il determinativo divino vuole avvicinare il re alla sfera del divino, ma senza introdurvelo. Sembra più da interpretare come una allusione a certe forme ideali di trasmissione del potere nelle quali i re sono supposti discendere dagli dèi. In realtà il titolo di divinità, portato da Naram-Sin e poi da altri re, fino al XVIII secolo a.C., non eleva il re al rango degli dèi. Al contrario, è evidente la differenza che separa il re dalla divinità. Secondo alcuni studiosi (Glassner 2000) il titolo di dio allontane-

rebbe Naram-Sin dalla sfera divina. Il re riceve la sua consacrazione dal dio, i suoi titoli, i suoi attributi regali gli vengono dalla divinità, ma, in questa specifica circostanza, la titolatura divina diventerebbe parte delle prerogative regali, nel vocabolario delle istituzioni umane, come la tiara a corna, emblema divino per eccellenza, che diverrebbe emblema dell'autorità regale sulla terra, e non esclusivamente del potere divino.

Da quel momento a Naram-Sin sarà attribuito un regolare culto, si menzionerà nei giuramenti, ad esempio in occasione di contratti «nel nome o per la vita del re e della regina» invece che del dio locale. Infine, in una stele rinvenuta a Susa, la cui iscrizione narra la vittoria contro la popolazione dei Lullubiti, Naram-Sin viene raffigurato con una tiara fornita di un paio di corna, simbolo, come si è visto, delle divinità. Naram-Sin, nella sua titolatura, portò il titolo di re di Akkad e per primo si proclamò «re delle quattro regioni del mondo», proponendosi così come re universale e affermando un nuovo aspetto della regalità, come autorità che controlla tutto il paese conosciuto. Forse questo creò uno stato di tensione con il clero di Akkad o forse con quello della dea cittadina Ishtar.

Dalle formule di datazione (una decina) pervenuteci del regno di Naram-Sin risulta che il re dedicò molte attenzioni ai templi, riedificando il tempio di Enlil a Nippur e di Ishtar a Zabala. Un *omen* di epoca successiva ricorda la vittoria di Naram-Sin su Apishal, forse nelle vicinanze di Alalakh, mediante una breccia. L'impresa del re viene in seguito ricordata in un testo letterario «Naram-Sin e il Signore di Apishal» di cui è conservata solo la prima tavoletta, ma nella quale è evidente il grande intervento del dio Enlil che incita ripetutamente

Fig. 5
Stele di vittoria di Naram-Sin, da Susa (da *Le Louvre* 1991, p. 26)

Naram-Sin al combattimento. Anche questo testo letterario è comunque il frutto della scuola scribale templare di Nippur ed esalta perciò i poteri del dio.

Naram-Sin si definisce in alcune iscrizioni «marito di Ishtar-Annunitum», senza che vi siano prove di una sua partecipazione a rituali di matrimonio sacro. Egli continuò la politica religiosa di Sargon, ponendo sua figlia Enmenana come sacerdotessa di Nanna a Ur, dove successe a Enkheduanna, figlia di Sargon, e una figlia di un suo figlio come sacerdotessa a Lagash; pose due sue figlie come sacerdotesse nei templi di Mari. Una figlia, Tutanapsum, fu messa come sacerdotessa-en del dio Enlil nel tempio Ekur di Nippur, come risulta dall'iscrizione su di una placca votiva trovata nel santuario. Un'altra figlia fu inviata probabilmente come sacerdotessa nella città di Urkish, in alta Mesopotamia, come risulta dai recenti ritrovamenti archeologici di Tell Mozan (l'antica Urkish).

V.1.4 – La fine di Akkad, «La maledizione di Akkad»

Durante il regno dell'ultimo sovrano Sharkalisharri, anch'egli divinizzato in vita, i Gutei, una popolazione proveniente dai monti Zagros, arrivò in Mesopotamia e invase Akkad, ponendo fine all'impero accadico. Il ricordo della presa di Akkad da parte dei Gutei, descritti come «barbari» dalla tradizione successiva, dovette restare a lungo nella memoria della popolazione come episodio traumatico. Probabilmente la scuola scribale del tempio di Nippur compose in epoca di Isin-Larsa o paleo-babilonese un testo in sumerico lungo 281 linee che è noto come «La maledizione di Akkad»; in essa l'arrivo dei Gutei viene presentato come una punizione inflitta dagli dèi al re Naram-Sin, colpevole di aver distrutto il tempio Ekur di Nippur. In realtà i dati archeologici non documentano distruzioni del tempio di epoca accadica, anzi ne attestano restauri. La composizione è stata interpretata variamente. Recentemente (Liverani, Cooper 1993) una revisione di tutti i testi letterari che trattano dei sovrani di Akkad ha fatto proporre che questa condanna senza appello di Naram-Sin nasconda un possibile grave contrasto tra Naram-Sin e il clero di Nippur. Il contrasto potrebbe essere stato originato dalla politica di Naram-Sin e dalla sua concezione della regalità; forse le campagne militari costose fecero diminuire le offerte del re al tempio Ekur di Nippur o forse lo spinsero a cercare di impadronirsi del tesoro del tempio per armare l'esercito.

Sia Naram-Sin sia suo figlio Sharkalisharri hanno comunque ricostruito l'Ekur di Nippur, come provano alcuni mattoni iscritti con le iscrizioni di questi sovrani che si definiscono «costruttore del tempio di Enlil». Forse si trattò di un rinnovamento del tempio che non risultò gradito o fu considerato sacrilego dai sacerdoti e avrebbe costituito così un pretesto per i sacerdoti di Nippur per ritirare il loro appoggio al re Naram-Sin.

V.1.5 – La glittica accadica

Nel periodo accadico l'iconografia dei sigilli cilindrici presenta frequenti scene con divinità. Una scena raffigura due divinità (identificate come tali dalla tiara a corna) che si affrontano in combattimento. In un'altra scena frequentemente documentata un dio sulla montagna viene colpito (e ucciso) dalla dea Ishtar oppure da più dèi. Le figure divine sui sigilli sono sovente rappresentate dal loro oggetto simbolo o identificabili per alcune caratteristiche peculiari. Così la divinità solare è identificabile dai raggi che gli spuntano dalle spalle e avanza tra due montagne, a volte è unito all'uomo-scorpione, il guardiano delle porte di passaggio del sole; il dio Enki, signore dell'Apsu, è circondato da linee ondulate che rappresentano le onde e dai pesci; la dea della guerra è raffigurata con alle spalle delle mazze a testa di leone; il dio della tempesta compare su un carro guidato da un dragone che agita la folgore. Tutte queste scene complesse si riferi-

Fig. 6
Sigillo in lapislazzuli con raffigurazione della dea Ishtar, (da Klengel-Brandt 1997, p. VI)

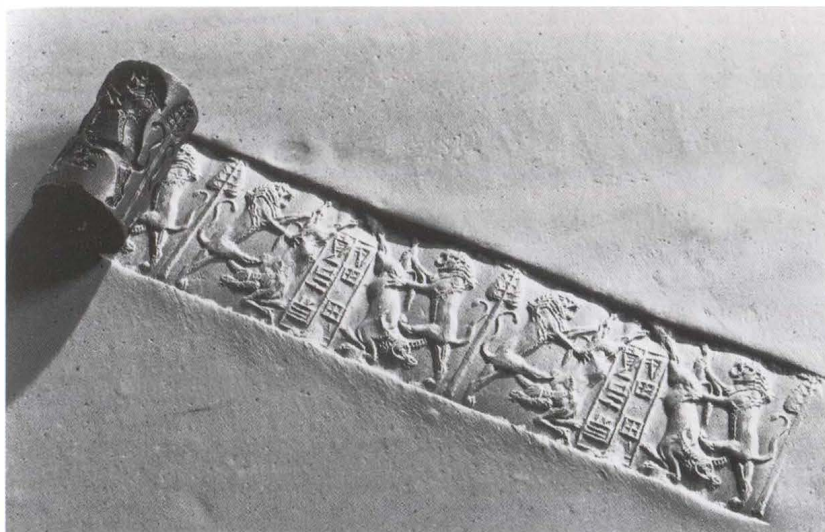



Fig. 7
Sigillo con impronta raffigurante due leoni in lotta (da Klengel-Brandt 1997, p. 65)

scono evidentemente ad episodi mitici che per i contemporanei erano facilmente riconoscibili; per noi sono estremamente difficili da identificare sia i miti, di cui molte volte non abbiamo la redazione scritta, sia le divinità rappresentate.

Un altro tema che comincia ad essere usato nei sigilli di epoca accadica, ma che avrà grande fortuna nei secoli successivi, a cominciare dalla III Dinastia di Ur, è una scena di presentazione. In essa viene raffigurato un dio assiso in trono al quale viene presentato un orante supplice introdotto da un'altra divinità stante anch'essa.

Fig. 8
Impronta di sigillo cilindrico con scena di carattere mitico e raffigurazione del dio Enki (da Matthiae 1994, p. 104

V.1.6 – L'espansione accadica

La conquista dell'alta Mesopotamia da parte dei sovrani di Akkad e quindi l'espansione della cultura e della religione accadica è verificabile anche dalla presenza di alcuni templi di epoca acca-

Fig. 9
Impronta di sigillo raffigurante il dio Shamash (da Matthiae 1994, p. 49)

dica in zone della Siria, soprattutto della Gezira, portate alla luce in scavi abbastanza recenti. Così a Tell Brak (Nagar), oltre ad un palazzo del re Naram-Sin, è stato individuato un tempio con una struttura tipica della bassa Mesopotamia contenente vari oggetti cultuali, tra i quali un toro androcefalo, e un deposito cultuale con molti oggetti di culto, resti di animali, cretule. Anche a Tell Hamukar si sono trovate tracce di un tempio di epoca accadica; a Tell Beydar all'epoca accadica è databile un tempio di forma rettangolare nella cui cella è stato trovato un altare, un podio in mattoni crudi e una serie di banchette su tre lati dei muri. A Tell Mozan sigilli cilindrici recanti il nome di una figlia di Naram-Sin, forse protagonista di un matrimonio interdinastico, oppure una sacerdotessa, documentano anch'essi la diffusione del controllo accadico sulla regione.

Tutti questi templi, anche in assenza di testi, documentano quanto si è già ripetuto più volte: la grande diffusione e il grande influsso della cultura mesopotamica su molte regioni del Vicino Oriente antico.

Fig. 10
Impronta di sigillo con scena di presentazione (da Klengel-Brandt 1997, p. 8)

V.2 – I Gutei

Per quanto riguarda i Gutei, la popolazione montanara proveniente dalle montagne degli Zagros che si impadronì soprattutto della parte settentrionale dell'impero di Akkad, lasciando invece il sud della Babilonia abbastanza indipendente, bisogna ricordare che la tradizione storiografica successiva li presentò in modo molto negativo come «barbari». Tra le caratteristiche negative con le quali vengono descritti i «barbari» Gutei ve ne sono alcune che riguardano il culto. Questi semi-nomadi sono descritti come popolazioni che non sanno svolgere i rituali, non sanno compiere quello che è cultualmente giusto.

In realtà alcune copie paleo-babilonesi su tavoletta di iscrizioni su statue dedicate da un re guteo Erridu-piziz al dio Enlil di Nippur dimostrano che i Gutei hanno probabilmente adottato il culto ufficiale di Akkad e hanno venerato le divinità del paese da essi occupato. Anche la menzione di divinità sumeriche nelle maledizioni finali dei testi dimostra che almeno i sovrani gutei se non la loro gente tributarono culto alle divinità della dinastia di Akkad. Non è possibile individuare divinità gutee introdotte da questa popolazione.

Certamente i Gutei dovettero compiere parecchie distruzioni documentate soprattutto nel nord del paese, ad es. nel grande tempio di Ishtar a Assur, mentre lasciarono pressoché intatte le città e i templi del sud.

Cento anni dopo, i Gutei saranno vinti e scacciati da Utukhegal re di Umma e Uruk (il cui nome significa «il dio Utu è abbondanza»), che li chiamerà nella sua iscrizione di vittoria «il dragone, lo scorpione della montagna che fa violenza agli dèi e che portò la regalità da Sumer verso paesi lontani e fece stabilire nel paese l'ingiustizia e la violenza».

V.3 – L'Elam in periodo accadico

Al periodo accadico appartengono delle iscrizioni e tavolette da Susa che consentono di apprendere qualche dato sulla religione degli Elamiti in questo periodo. Infatti, nonostante le iscrizioni dei sovrani di Akkad narrino una serie di vittorie contro gli Elamiti, in realtà i sovrani locali continuarono a regnare in Elam e Puzur-Inshushinak, governatore di Susa sotto Naram-Sin, durante il regno di Sharkalisharri, divenne un re potente a tal punto che il sovrano

di Akkad gli chiese di intervenire a sedare una rivolta nell'alta valle della Diyala. Nella sua iscrizione il re si vanta di aver conquistato 70 città. Inoltre parecchi testi amministrativi scritti in accadico rinvenuti sull'acropoli di Susa e anche alcuni testi letterari dimostrano il forte influsso culturale e religioso degli Accadi sugli Elamiti, da attribuire forse anche alla presenza di una colonia militare o commerciale accadica in terra elamita.

V.4 – La dinastia di Lagash (2200-2000 ca. a.C.)

Mentre il nord della Mesopotamia era sotto la dominazione gutea, il sud ebbe una relativa indipendenza.

La più cospicua documentazione di questo periodo dal sud della Mesopotamia proviene da Lagash, o meglio, dal sito della sua città capitale, Girsu (attuale Tello), dove gli scavi francesi dell''800 conclusisi nei primi anni del '900, hanno portato alla luce statue, iscrizioni su vari oggetti tra cui molti chiodi di fondazione e tavolette che consentono di conoscere una II dinastia di Lagash con 12 ensi.

V.4.1 – Gudea

Il più noto dei sovrani di Lagash, perché di esso sono pervenute molte statue (ora al Louvre), parecchie delle quali con iscrizione, e molte altre iscrizioni su supporti di vario tipo tra cui chiodi di fondazione e cilindri, fu il settimo sovrano della dinastia, Gudea, il cui nome sumerico significa «il chiamato». Egli in una sua preghiera alla dea Gatumdug, sorella di Ningirsu, il dio cittadino di Girsu e principale divinità dello stato di Lagash, dichiara:

> «Io non ho madre: tu sei mia madre; io non ho padre: tu sei mio padre. Il mio seme tu hai preso, mi hai generato nel santuario».

Forse queste parole alludono al fatto che la madre di Gudea fu una sacerdotessa della dea Gatumdug.

Fig. 11
Statua di Gudea, da Girsu (da *Le Louvre* 1991, p. 27)

Delle numerose iscrizioni di Gudea pervenuteci 23 sono incise su statue che raffigurano il sovrano seduto o stante, comunque in

atteggiamento di preghiera nei confronti delle divinità. Le iscrizioni di Gudea, come le 16 formule di datazione pervenute, ricordano esclusivamene le sue attività nei confronti dei numerosi santuari dello stato di Lagash.

V.4.2 – Gudea e il tempio Eninnu di Ningirsu

L'opera più importante di Gudea fu la riedificazione del tempio Eninnu di Ningirsu, ricordata in molte iscrizioni su tavolette e su chiodi di fondazione provenienti sicuramente, anche se il contesto archeologico del ritrovamento è perso, dalle fondamenta del tempio e raccontata in dettaglio anche in due lunghe iscrizioni su due grossi cilindri ora al Louvre. Questi due cilindri, con un testo di più di 1300 linee complessive, sono la seconda e terza parte di un'unica composizione.

La prima parte, ora perduta, doveva essere costituita da una serie di inni in onore del tempio e del suo dio al quale Enlil aveva dato il permesso per la riedificazione del tempio. Il tempio infatti era stato gravemente danneggiato da una disastrosa piena del fiume Tigri. Gudea scrive qui chiaramente quello che è intuibile da molte iscrizioni di sovrani che dicono di «aver fatto ritornare il tempio al suo posto». Questo significa che gli elementi naturali, piogge, venti o uno straripamento di fiumi, avevano rovinato l'edificio di mattoni crudi e reso necessario un restauro. Ningirsu sceglie Gudea come colui che deve ricostruirgli il tempio e compare a lui in sogno. Il dio appare sempre in sogno all'uomo: solo nel sonno l'uomo ha la possibilità di «vedere» il dio. Gudea non riesce a comprendere chiaramente quello che Ningirsu voglia da lui e decide di consultare la dea Nanshe, che normalmente interpreta i sogni per gli dèi. Nanshe spiega il sogno a Gudea punto per punto e gli suggerisce di costruire a Ningirsu un nuovo carro e di presentarlo al dio, insieme a una coppia di equidi e all'emblema e alle armi per il dio. Gudea esegue e in un secondo sogno il dio Ningirsu gli fornisce dettagliate istruzioni per la costruzione del tempio, eseguite da Gudea che compie una serie di rituali descritti diffusamente.

Fig. 12 Cilindro B di Gudea (da Matthiae 2000, p. 12)

Solo da questo testo si ha modo di conoscere un esempio dei rituali di fondazione di un tempio che ogni re mesopotamico doveva eseguire quando iniziava la costruzione di un tempio. 1500 anni dopo un'iscrizione del re neobabilonese Nabopolassar (VI sec. a.C.) ricorda il restauro della *ziqqurat* di Babilonia e la preparazione e la posa

del primo mattone e tutti i rituali eseguiti (straordinariamente simili a quelli compiuti da Gudea). Questo conferma l'ipotesi che quello narrato da Gudea sia un rituale paragonabile a quello che doveva compiere ogni re mesopotamico prima di costruire (o ricostruire) un edificio religioso.

Gudea inizia il rituale purificando la città; raccoglie e fa giungere da tutti i paesi anche lontani i materiali per la costruzione e la decorazione del tempio. Esegue egli stesso una serie di atti preliminari alla costruzione. Il cilindro A descrive in dettaglio il rituale della costruzione dello stampo per i mattoni e poi del primo mattone del nuovo tempio. Gudea passa la notte in un tempio, fa sacrifici e prega. Dopo aver confezionato con il legno lo stampo per i mattoni porta il santo canestro e lo stampo; davanti a lui cammina il dio Lugalkurdub, con lui cammina il dio Igalim e Ningishzida, il suo dio personale, lo prende per mano. Gudea mette acqua benedetta nello stampo per i mattoni. Nel frattempo tamburi di rame e tamburi ala vengono suonati. Per preparare il mattone mette insieme miele, panna, olio prezioso, essenze, piante aromatiche e vari tipi di legno e fa una pasta con tutti questi ingredienti. Porta il canestro e mette questa pasta nello stampo di mattoni, insieme ad argilla. Compie questa operazione per rendere splendido il primo mattone del tempio; poi lo spruzza con olio di cedro e infine lo lascia asciugare. Il dio Utu si compiace di come Gudea ha messo il mattone nello stampo. Allora Gudea solleva il mattone dallo stampo, lo mette nel canestro come una santa tiara, innalzata fino ai cieli e lo porta al suo popolo.

Inizia le fondazioni del tempio, erigendo muri sul suolo. Gudea è descritto quindi sia mentre porta sulla sua testa un canestro che contiene argilla per mattoni sia poco dopo con un canestro che contiene mattoni e malta per legarli.

Questi passaggi del cilindro A non lasciano dubbi quindi sulla interpretazione delle figurine e dei chiodi di fondazione che si sono trovate negli scavi (v. pp. 176-180). Esse rappresentano sia il re che compie il rituale della costruzione dei mattoni nello stampo sia la costruzione cerimoniale delle fondazioni.

Il cilindro B descrive invece l'introduzione del dio Ningirsu nel nuovo tempio, l'organizzazione della vita nel santuario, i compiti che sono affidati agli dèi minori, i doni presentati da Gudea e il banchetto offerto al dio e ai suoi ospiti, che sono le maggiori divinità sumeriche.

Ningirsu è il dio poliade della città di Lagash ed è venerato, sembra, solo in questa città. Gudea, nelle sue numerose iscrizioni, ricorda sovente la costruzione del tempio per il dio Ningirsu. Quando sconfigge Anshan e Elam nella forse unica campagna militare da lui condotta, porta il bottino a Ningirsu nel suo tempio Eninnu, come Gudea scrive nell'iscrizione sulla statua B, nella quale dice pure che è stato Ningirsu ad aprire per lui la via dal Mare Inferiore al Mare Superiore, alludendo all'apertura di vie commerciali attraverso le quali far giungere a Lagash tutti i materiali che sarebbero serviti per la costruzione e l'abbellimento del tempio. L'Eninnu è ben delineabile in ogni sua parte, con le cappelle per divinità minori e molti

locali annessi, magazzini ed edifici che facevano parte del grande complesso templare che era anche un importante centro economico. Si conoscono i nomi di molte parti dell'Eninnu, tra cui la casa della birra, la casa dei buoi e delle pecore, la casa nella quale viene conservato il legno, la casa delle giovani schiave, la casa del letto, l'alta terrazza, la casa degli asini, la casa dei carri.

Moltissimi chiodi di Gudea sono conservati sia in musei di tutto il mondo sia in molte collezioni private. Il testo della iscrizione che contengono varia di lunghezza, ma ricorda per lo più la costruzione del tempio del dio Ningirsu. A Roma, al Museo Barracco, si conserva un chiodo di fondazione in bronzo che raffigura Gudea con il canestro sulla testa.

Fig. 13 Chiodo di fondazione in bronzo di Gudea di Lagash (da *Le Louvre* 1991, p. 28)

V.4.3 – Gudea e gli dèi del pantheon *di Lagash*

Le iscrizioni di Gudea, quelle sulle sue statue e le due lunghe iscrizioni sui cilindri, consentono di conoscere il *pantheon* di Lagash al tempo di questo re e, in assenza pressoché totale di dati archeologici confrontabili, permettono anche di ricostruire la topografia relativa ai luoghi di culto nella città di Girsu e nell'intero stato di Lagash. I testi menzionano moltissime divinità, alcune molto note come Enki, Enlil, An, Ninkhursag, Nanshe e ovviamente Ningirsu e la sua paredra Baba, altre meno note, come alcuni figli e figlie della coppia Ningirsu e Baba.

I testi consentono anche di conoscere il nome di parecchi templi di Lagash, oltre al famoso Eninnu.

Gudea, nelle iscrizioni su alcune sue statue, ricorda che per il rituale della dea Baba del Nuovo Anno egli aumentò i doni per le nozze della dea con il dio Ningirsu, alludendo ad un matrimonio tra le due divinità. È chiaro dalle statue di Gudea che si tratta di un matrimonio sacro tra divinità e che egli non agì in luogo del dio Ningirsu: aumentò i doni nuziali che Ningirsu annualmente

Fig. 14 Statua di Gudea con iscrizione (da Roaf 1991, p. 100)

offriva alla sua sposa. Ningirsu e non Gudea è l'amato sposo della dea Baba. È qui celebrata periodicamente a Lagash una ierogamia tra divinità, simile a quelle documentate nel I millennio a.C. Abbiamo testimonianza della venerazione di Gudea anche per il tempio della divinità solare a Larsa.

All'epoca di Gudea si fa risalire la prima composizione del poema in sumerico «Lugal.e», dal suo *incipit*, che ha come protagonista un dio molto importante del *pantheon* mesopotamico, Ninurta, originariamente dio poliade di Nippur e sempre molto venerato nel suo tempio Eshumesha di Nippur. Questa composizione ebbe un'enorme fortuna e fu tradotta in accadico e copiata fino al periodo seleucide, come documentano le circa 70 versioni in accadico pervenuteci.

Il testo narra della sollevazione delle popolazioni della montagna, capeggiate dal demone Asakku; il dio Ninurta, mentre sono in corso delle feste nel tempio Eninnu a Girsu, viene a conoscenza di questa ribellione. Siccome la composizione contiene molte allusioni di carattere storico, sembra evocare le relazioni bellicose della Mesopotamia, rappresentata dal dio Ninurta, con le popolazioni delle montagne ad est di Sumer, il cui campione è il demone Asakku. Ninurta compie due spedizioni militari entrambe vittoriose; la seconda spedizione si conclude con la sconfitta del demone Asakku trasformato in montagna nella quale si trovano gli Inferi. Ninurta organizza poi le regioni vinte introducendovi l'agricoltura e l'irrigazione. Poi decide il nome di Ninkhursag, cioè Signora della montagna, per sua madre. Infine benedice le pietre che gli sono state fedeli e ne fissa il destino, consistente nelle loro proprietà e specifico uso nelle differenti tecniche. Le pietre che l'hanno combattuto sono maledette. Il testo presenta quindi un elenco di 45 pietre che erano utilizzate in vario modo in Mesopotamia.

Alla fine della composizione Ninurta ritorna a Lagash con la sua paredra e viene festeggiato dai grandi dèi.

Di alcuni successori di Gudea restano brevi iscrizioni che ricordano offerte votive alle principali divinità dello stato di Lagash.

V.5 – La III Dinastia di Ur

Il periodo della III Dinastia di Ur comprende 5 re (Ur-Nammu, Shulgi, Amar-Sin, Shu-Sin, Ibbi-Sin) che regnarono complessivamente un centinaio d'anni. È senza dubbio la dinastia che ha lasciato la più grande abbondanza di tavolette cuneiformi, frutto dell'organizzazione dell'impero che controllava capillarmente ogni settore produttivo. Il periodo è chiamato della «rinascita sumerica» perché la capitale è a Ur, nel sud, e quindi nel cuore dell'antico Paese di Sumer. Nei documenti ufficiali il sumerico è imperante e ritorna ad essere la lingua scritta più diffusa: le iscrizioni reali, i

testi amministrativi e giuridici, le lettere, provenienti soprattutto dagli archivi di Ur, Umma, Girsu, Drehem, Nippur, Adab e Eshnunna sono in sumerico e l'uso dell'accadico è limitato a pochissimi testi. Ma dall'onomastica risulta evidente che la grande maggioranza della popolazione è accadica e cominciano a riconoscersi anche molti nomi amorrei (semitico-occidentali). L'ultimo re della dinastia, Ibbi-^{d}Sîn «Sin ha chiamato per nome», ha un nome accadico.

Fig. 15
L'impero della III dinastia di Ur (da Liverani 1988, p. 269)

Il sumerico era la lingua della burocrazia e della liturgia. Alcuni studiosi ritengono che il sumerico fosse già in questo periodo una lingua morta, o che avesse un impiego molto limitato. Da questo momento in poi molti rituali, preghiere, inni, formule di scongiuro saranno sempre scritte e recitate in sumerico e questa preponderanza del sumerico come lingua del culto e della liturgia durerà per tutto il resto della storia del Vicino Oriente antico.

A questo periodo si assegna la composizione scritta e la prima stesura di alcuni importanti testi letterari in sumerico tra cui testi mitologici, inni agli dèi, ai templi e ai re, dispute tra due elementi, fisici o naturali.

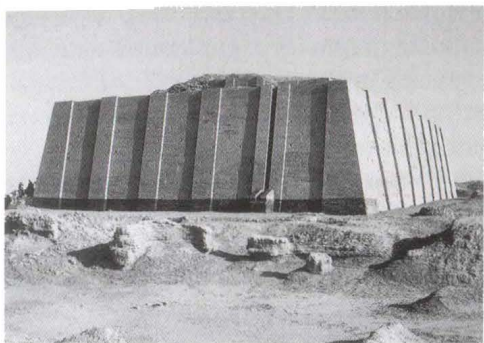
Nei periodi successivi, quelli di Isin e Larsa e paleo-babilonese, alcune scuole scribali di città quali Nippur e Larsa nella «casa delle tavolette» (é-dub-ba), cioè nella scuola degli scribi annessa al tempio, questi testi letterari continuarono ad essere copiati e studiati perché parte essenziale della formazione degli scribi. Per questo di alcune composizioni, di cui sembra sicura una composizione in epoca neosumerica, è giunta fino a noi solo la copia paleo-babilonese.

I nomi d'anno dei re della III Dinastia di Ur sono molto importanti sia per la determinazione esatta degli anni di regno dei vari sovrani sia per conoscere molti avvenimenti accaduti nel periodo nel quale esercitarono il potere. Tra questi nomi d'anno molti ricordano costruzioni o ricostruzioni di templi, dediche ai vari dèi di oggetti quali troni, barche, oggetti preziosi, nonché costruzioni di canali, chiamati con un nome che è quasi sempre una invocazione ad un dio.

Alcuni fanno riferimento alla scelta di un sacerdote o di una sacerdotessa per un tempio importante; la scelta è fatta seguendo le indicazioni di un *omen* che si è ottenuto esaminando le viscere di un animale sacrificato appositamente. La pratica, che è già documentata ad Ebla, è ben attestata all'epoca della III Dinastia di Ur. In seguito, soprattutto a partire dall'epoca paleo-babilonese, gli scribi redigeranno raccolte di presagi ad uso del personale sacrale addetto alla loro interpretazione.

V.5.1 – Ur-Nammu e le ziqqurat

Ur-Nammu è il fondatore della dinastia. Di lui sono pervenute molte iscrizioni dedicatorie agli dèi Inanna e An di Uruk. Il fatto che sia Ur-Nammu, sia suo figlio Shulgi si definiscano sovente figli della dea Ninsun, sposa del mitico re di Uruk, Lugalbanda, e fratelli di Gilgamesh di Uruk e inoltre l'installazione di un suo figlio come sacerdote di Inanna a Uruk, inducono a supporre una provenienza da Uruk. Ur-Nammu assunse il titolo di «re di Sumer e di Akkad». Le sue iscrizioni e i suoi nomi d'anno ricordano l'edificazione di molti edifici sacri, la dedica in questi templi di arredi preziosi o di oggetti per le divinità e lo scavo di canali. Con questo re inizia in particolare la pratica di costruire per gli dèi templi posti su una terrazza. Il tempio assume poi la forma di una serie di terrazze sovrapposte sulla cima delle quali è il *sancta sanctorum*: è la *ziqqurat*, che diventerà il tempio simbolo della Mesopotamia, celebre soprattutto per il racconto biblico della torre di Babele. Come si è visto fin qui, non tutti i templi avevano la forma di *ziqqurat*; in alcune aree sacre famose, come ad es. quella dell'Eanna di Uruk, c'erano vari templi e una *ziqqurat* che aveva sulla cima il tempio del dio An. Una delle attività edilizie di Ur-Nammu fu proprio la costruzione di 14 *ziqqurat* in tutte le principali città del regno, soprattutto al sud, a Ur dove la *ziqqurat* era il tempio del dio lunare Nanna, Uruk, Eridu, Larsa, Nippur. Sono giunti molti mattoni con iscrizione usati nella costruzione di questi edifici e l'iscrizione a stampo menziona il nome di Ur-Nammu, quello del tempio e del dio cui il tempio è dedicato. Come si è visto, la costruzione di *ziqqurat*

Fig. 16
Veduta della *ziqqurat* di Ur come appare oggi dopo i restauri (da Matthiae 2000, p. 23)

risale al periodo di 'Ubaid, nel quale ad Eridu, la città santa del dio Enki, nello strato XI si riconosce un tempio su terrazza; è documentata poi ad Uruk con il Tempio bianco, ma è certo che è con Ur-Nammu che tale edificio assunse la sua forma definitiva con scalinata centrale e due scalinate laterali. La *ziqqurat* più imponente era quella di Ur, dedicata al dio lunare Nanna; il suo nome era É-lugal-gal-si-sá= «casa del re che fa fiorire il consiglio», circondata da un ulteriore recinto chiamato «casa, piattaforma di fondazione avvolta nel terrore». La torre faceva parte di un complesso cultuale completamente dedicato a Nanna e si innalzava in un cortile; i suoi angoli sono orientati secondo i punti cardinali. Misurava 62,50 m x 43 m ed aveva quindi una pianta rettangolare, mentre nei periodi successivi avrà forma quadrata come anche la celebre torre di Babilonia. Il muro esterno era inclinato e movimentato da contrafforti; il secondo piano era più alto di 5 m rispetto al primo e c'era probabilmente un terzo piano su cui sorgeva il tempio, ora perduto. La terrazza inferiore, quella meglio conservata, aveva un rivestimento di mattoni cotti allettati in asfalto da cui deriva il nome moderno del sito di Ur (Tell el-Muqaiyir, collina del bitume); aveva un'altezza totale di 10 m e un'inclinazione che la portava a rientrare di 1,77 m alla sommità rispetto alla base (Pinnock 1995).

V.5.2 – La stele di Ur-Nammu

Negli scavi a Ur è stata ritrovata una stele di Ur-Nammu, ridotta intenzionalmente in frammenti in antico. Doveva essere alta più di 3 m e larga 1,50 e aveva parecchi registri su entrambi i lati. I primi due registri delle due facce presentano la stessa scena raffigurante in alto il re volto a destra verso un dio e in basso volto a sinistra verso una dea nell'atto di

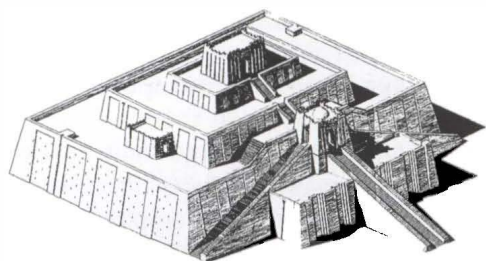



Fig. 17
Ricostruzione della *ziqqurat* di Ur secondo L.C. Woolley (da Matthiae 2000, p. 27)

versare libagioni davanti al trono della divinità. Il re reca in mano un bastone e un cerchio, emblemi della regalità che appariranno di frequente nell'iconografia reale dei secoli successivi e che rappresentano due strumenti di misura. Anche Hammurabi di Babilonia sulla stele del codice si farà raffigurare con questi due simboli in mano. Sopra il re una dea versa dal cielo acqua che esce da un vaso zampillante. Nel registro sottostante di una faccia della stele si vede il re assistito da un sacerdote e preceduto dal dio mentre porta sulle spalle il canestro di lavoro con strumenti da muratore. Più in basso una scala a pioli conferma che si tratta di una scena di costruzione di un edificio sacro. Sull'altra faccia sacerdoti hanno appena sacrificato un agnello dal quale cola sangue, un bue viene squartato e si suonano grandi tamburi; sono raffigurati verosimilmente i sacrifici e i rituali per la consacrazione dell'edificio. In uno spazio vuoto sono elencati i canali fatti scavare da Ur-Nammu. Non vi si esaltano le doti militari e le vittorie del sovrano, ma le sue costruzioni religiose.

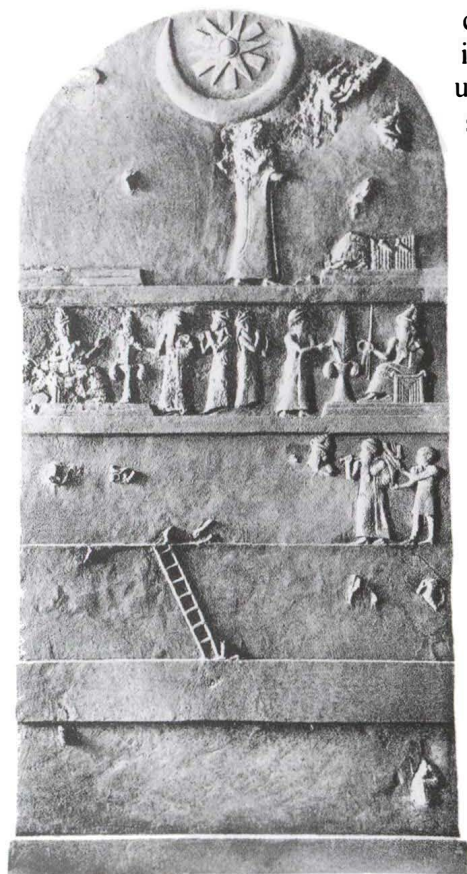
V.5.3 – Testi letterari dell'epoca di Ur-Nammu

È da attribuire ad Ur-Nammu un codice di leggi conservato su tavolette purtroppo frammentarie. Nel prologo del codice Ur-Nammu ricorda di aver stabilito la libertà di alcuni centri della Babilonia settentrionale tra cui Akshak, Marad e Kazallu precedentemente sottomessi agli Elamiti. Il codice, nella parte superstite, stabilisce la misura standard sia dell'unità di capacità da impiegare per i cereali sia quella di peso; il re fa costruire i recipienti standard e probabilmente li pone nel tempio dove era sicuramente posta la stele con le leggi. Fissa anche le pene per gli omicidi, i reati sessuali e altre offese alle persone e alle cose. Nel prologo il re proclama di aver stabilito giustizia e diritto nel paese e di aver liberato i suoi concittadini dai soprusi; queste espressioni diventeranno poi dei *topoi* nelle iscrizioni dei sovrani successivi.

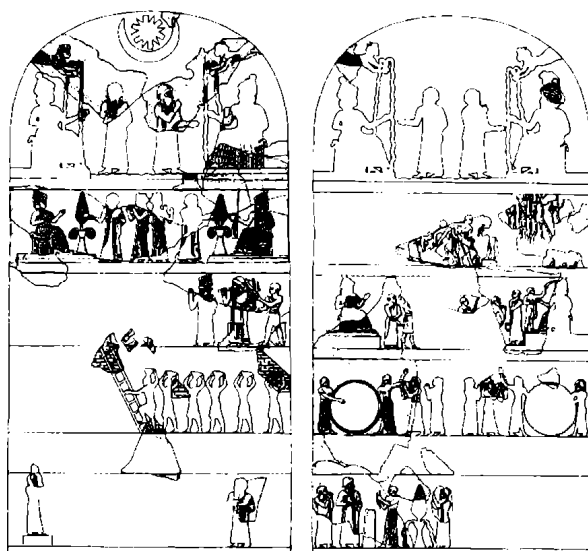
Si conoscono pesi che recano iscritto il nome di Ur-Nammu; sicuramente erano posti in templi a garantirne l'autenticità.

Il testo detto il «Catasto di Ur-Nammu», anche se di redazione paleo-babilonese, elenca i territori controllati da Ur-Nammu e stabilisce i confini delle varie proprietà utilizzando come punti di riferimento molti edifici e proprietà templari.

Poco dopo l'intronizzazione Ur-Nammu compì un viaggio verso la città santa di Nippur per visitare il santuario Ekur di Enlil e avere così la legittimazione del suo potere da parte del dio prin-

Fig. 18
Faccia anteriore della stele di Ur-Nammu (da Matthiae 2000, p. 50)

cipale del *pantheon*. Il re infatti era probabilmente un usurpatore che era riuscito a soppiantare Utu-Khegal (pur molto amato dal popolo in quanto vincitore dei Gutei) nel dominio su Uruk e a proclamarsi così re di Sumer e di Akkad. La sua posizione di predominio fu avallata dai sacerdoti di Enlil a Nippur; in questa città il re restaurò la *ziqqurat* e il tempio Tummal e un santuario di Ninlil, la sposa di Enlil. Il viaggio è ricordato in un nome d'anno e in una composizione che celebra l'evento. Probabilmente gli stessi scribi redassero nello stesso periodo il racconto mitico del «Viaggio di Nanna a Nippur», dove si narra del viaggio compiuto dal dio lunare Nanna da Ur a Nippur per rendere omaggio al dio Enlil. Le due composizioni hanno la stessa tipologia di stesura, utilizzano le stesse espressioni ed è quindi molto verosimile che si tratti di due opere contemporanee. È uno dei pochi casi di testi letterari di sicura attribuzione.

Nel viaggio di Nanna a Nippur il dio lunare Nanna porta in dono al suo divino padre Enlil le primizie del raccolto e viene ricompensato con la prosperità nell'agricoltura. Del resto fin dall'inizio della documentazione archeologica della Mesopotamia è evidente che una parte importante nel culto delle divinità era costituita dall'offerta di prodotti alimentari; in origine erano probabilmente offerti i primi frutti, le primizie del raccolto, i primi animali nati nel gregge, per ringraziare le divinità che avevano protetto l'agricoltura e l'allevamento. A Eridu negli strati più antichi del tempio dell'inizio del Proto-Dinastico si sono ritrovati molti resti di pesci che erano stati offerti al dio Enki.

Fig. 19
Ricostruzione grafica delle due facce della stele di Ur-Nammu secondo J. Börker-Klähn (da Matthiae 2000, p. 49)

A esaltazione di Ur-Nammu furono composti alcuni inni; egli è il primo re a cui sono dedicati inni che ricalcano la struttura di quelli dedicati alle divinità. In seguito questo tipo di composizione avrà grande fortuna e si dedicheranno per secoli molti inni ai sovrani. In uno degli inni dedicati ad Ur-Nammu si lamenta la morte del sovrano e la moglie del re fa una lamentazione per la morte del marito. Si narra poi la sua discesa agli Inferi, dove il re incontra numerose divinità ctonie e diviene giudice dei morti, alla pari del suo fratello divino Gilgamesh.

V.5.4 – Il re Shulgi

Il figlio e successore di Ur-Nammu, Shulgi, ebbe un regno eccezionalmente lungo. Egli ampliò i suoi domini e poi, a partire dal suo ventesimo anno di regno, lo organizzò in modo da controllarlo capillarmente. Tutta l'economia era centralizzata e controllata dal sovrano e da suoi funzionari. L'impero fu diviso in province, di cui quelle periferiche più fornite di soldati. Ogni provincia era retta da un governatore di nomina regia e sovente appartenente alla famiglia reale. Attraverso un sistema di tassazione rigidamente calcolato e controllato, alla capitale Ur arrivavano, e venivano conservati nei magazzini del palazzo reale, tutti i beni che le province versavano come tasse.

Dalle numerosisime tavolette degli archivi delle città principali dell'impero di Ur III, emerge il controllo sempre più forte del re

sull'amministrazione templare. È l'amministrazione reale che gestisce il sistema di offerte di animali ai templi, si fa carico dei pasti agli dèi, della redistribuzione parziale delle offerte tra i membri del personale del tempio, che incomincia a svolgere una funzione sociale, accogliendo gli emarginati, i poveri, gli orfani, le vedove, gli infermi.

Ur-Nammu era stato divinizzato solo dopo la morte ma suo figlio Shulgi, dopo il suo ventesimo anno di regno, venne proclamato dio e gli scribi aggiunsero stabilmente il determinativo «dingir» davanti al suo nome. Inoltre Shulgi, Amar-Sin e Shu-Sin introdussero nel calendario mensile di Ur, che cercarono di far adottare come calendario ufficiale del regno, il mese dedicato alla celebrazione della propria autorità divina.

Successivamente anche i re di Isin, alcuni re di Assiria dell'epoca amorrea, alcuni re di Eshnunna e alcuni sovrani elamiti, tutti del periodo paleo-babilonese, avranno una divinizzazione in vita. Ma già con i sovrani della I Dinastia di Babilonia questo titolo non venne più utilizzato; Hammurabi si proclamerà tuttavia ancora «dio dei re».

A Shulgi sono dedicati alcuni inni reali in cui il sovrano, parlando in prima persona, narra le imprese della sua vita.

A Ur sono state individuate alcune tombe regali, in particolare quella di Shulgi e di due sue mogli. La sepoltura contemporanea di Shulgi e delle sue mogli ha suscitato molte congetture e si è supposto che tutti e tre fossero stati uccisi durante una congiura di palazzo o le sue mogli sacrificate sulla tomba del marito. Ma è molto più probabile si sia trattato di morte naturale.

V.5.5 – I depositi di fondazione

Come si è già visto, i templi erano costruiti nel III e nel II millennio con mattoni d'argilla seccati al sole. Il mattone crudo è molto deperibile e, soprattutto con l'azione dei venti e delle piogge, si deteriora. Se si aggiunge il fatto che sovente i fiumi come il Tigri e l'Eufrate, che avevano un letto basso, straripavano rovinando ciò che incontravano e danneggiando quindi case e templi, si comprende perché sia stata costante cura di tutti i sovrani sumerici e acca-

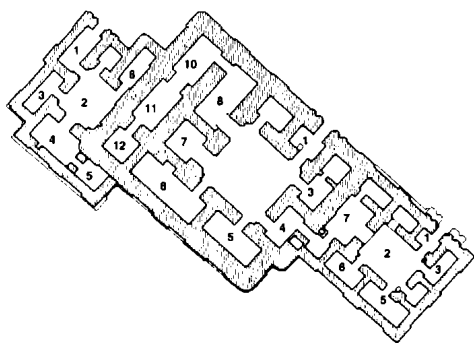



Fig. 20 Pianta delle tombe dei sovrani della III Dinastia di Ur secondo L.C. Woolley (da Matthiae 2000, p. 30)

dici restaurare gli edifici religiosi. Questi infatti avevano bisogno di costante manutenzione e rifacimenti. I sovrani nelle loro iscrizioni, e Ur-Nammu e Shulgi tra questi, ricordano per lo più il restauro di un tempio o di una parte di esso e usano l'espressione «al suo posto l'ha fatto ritornare» per indicare che il tempio precedente, danneggiato, è stato ricostruito e abbellito. A ricordo di queste opere sui templi, che sono il massimo vanto dei sovrani sumerici e accadici, venivano posti dei chiodi di fondazione, delle tavolette contenenti un identico testo e che recavano il nome del dio cui il tempio era dedicato, il nome del tempio, quello del re che aveva compiuto i lavori di restauro e sovente la maledizione per colui che avesse in futuro trovato e rimosso questo chiodo di fondazione, distruggendo così il ricordo del suo predecessore.

Infatti per i re mesopotamici uno dei modi per conquistare fama e gloria presso i posteri, unica possibilità di ottenere una qualche immortalità per l'uomo, almeno nel ricordo, era di lasciare scritte le imprese e le loro ricostruzioni e abbellimenti di templi, a documentare la loro devozione verso gli dèi.

Ogni tempio sumerico possedeva sicuramente più depositi di fondazione che purtroppo sono andati perduti nel corso degli scavi dell'‘800, che non hanno riconosciuto tali depositi. Alcuni scavi hanno tuttavia portato alla luce depositi di fondazione contenenti ancora gli oggetti *in situ* e quindi è possibile conoscere come e dove fossero posti questi depositi di fondazione e come fossero costruiti. Questi depositi di fondazione forniscono notizie anche sui riti che venivano celebrati al momento della fondazione di un tempio e per la sua dedica ad una divinità, nonché il ruolo

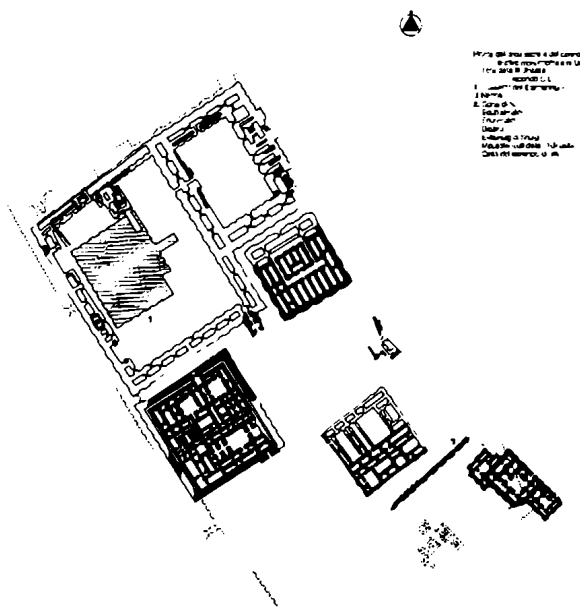



Fig. 21
Pianta dell'area sacra di Ur secondo L.C. Woolley (da Matthiae 2000, p. 22)

Fig. 22
Chiodo di fondazione in bronzo con iscrizione di Shulgi (da AA.VV., *Museo Barracco* 1996, p. 32)

del re in questo rituale. Inoltre gli oggetti iscritti, grazie all'iscrizione che portano, possono essere datati e datano così anche gli edifici dai quali provengono.

I più antichi depositi di fondazione pervenutici datano all'incirca all'ultimo secolo del III millennio a.C., al tempo di Gudea di Lagash e della III Dinastia di Ur. Questi depositi di fondazione provengono da templi del sud della Mesopotamia, sono stati trovati *in situ* in parecchi scavi. ma solo i depositi di Ur, Uruk e Nippur sono ben documentati nel loro contesto archeologico. In questi tre siti i depositi erano in scatole fatte con mattoni cotti.

Il deposito di fondazione forse meglio conosciuto e conservato è quello del tempio della dea Nimintabba ad Ur, sotto un edificio la cui costruzione risale al periodo della III Dinastia di Ur (2112-2004 a.C). Esso è indicativo di come probabilmente fossero realizzati tutti gli altri depositi di fondazione.

La dea Nimintabba è una divinità minore del *pantheon* mesopotamico e non si conoscono molti testi che la menzionino. Il suo nome compare in una lista lessicale. A Nippur era la sposa del dio KAL.KAL, il portiere del tempio di Enlil. A Ur era una delle quattro divinità al servizio del grande dio lunare Nanna; l'epiteto sumerico che la contraddistingue, dingir-gub-ba, significa letteralmente «dio/dea che sta in piedi». Questo epiteto designa delle divinità minori. Recentemente si è compreso il ruolo di queste divinità (che risultano venerate anche ad Ebla) perché in un rituale per la dea Ishtar, in un testo di Mari del XVIII sec. a.C., si fa menzione della disposizione che prendono le varie divinità che partecipano al rituale e si assiste alla sistemazione, dietro alla statua della dea, delle statue delle divinità minori, che stanno accanto alla dea, ma in piedi in posizione subordinata. Si chiarisce così anche la funzione, finora non compresa, di alcune divinità definite dingir-gub-ba nella più tarda lista An=*anum*.

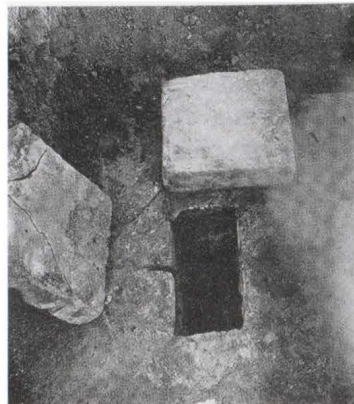
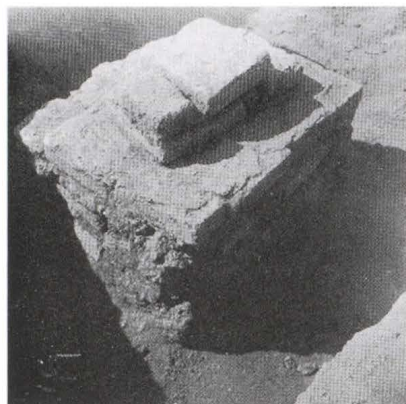
Del tempio della dea Nimintabba si conosce solo l'edificio del tempo della III dinastia di Ur. Proprio sotto il muro di nord-est del tempio poveramente conservato, situate lungo la lunghezza del muro, al punto di intersezione dei muri, sono state rinvenute delle scatole costruite con mattoni cotti messi in opera con del bitume per impermeabilizzarli e chiuse sia con mattoni cotti sia con mattoni crudi coperti con bitume. Ciascuna scatola conteneva una statuetta e una tavoletta di steatite. Le statuette trovate nelle scatole rappresentano una figura maschile che porta un canestro sulla testa e lo sorregge con entrambe le mani. Sotto il canestro è raffigurata l'imbottitura; la parte bassa della statuetta è a forma di chiodo. Sulla parte bassa delle statuette vi è l'iscrizione che può essere disposta anche in due colonne come su alcune statuette del tempio della dea Nimintabba. L'iscrizione in sumerico ricorda la costruzione di un tempio da parte di Shulgi, il secondo re della III Dinastia di Ur (2094-2047 a.C.):

«Alla dea Nimintabba, sua signora, Shulgi, re forte, re di Ur, re di Sumer e di Akkad, il suo tempio (lett. casa) ha costruito».

Le tavolette dei depositi recano la stessa iscrizione del chiodo. L'iscrizione consente di datare la costruzione del tempio all'epoca del re Shulgi e, dal momento che tale re, che dopo il suo ventesimo anno di regno fu divinizzato in vita, nell'iscrizione ha il suo nome non preceduto dal determinativo divino ciò consente di datare il tempio ad un periodo anteriore al ventesimo anno di regno di questo sovrano.

Da questo esempio è evidente quanto può essere importante il ritrovamento di un deposito di fondazione, che permette di conoscere l'epoca della prima costruzione di un tempio, il nome del re che lo ha edificato e del dio al quale il tempio è

Fig. 23
Deposito di fondazione del tempio della dea Nimintabba prima e dopo l'apertura (da *Expedition* 1986, p. 32 figg. 8 e 9)

Fig. 24
Statuetta in bronzo con iscrizione *in situ* nel deposito di fondazione, da Ur (da *Expedition* 1986, p. 34 fig. 13a)

dedicato, i nomi dei sovrani che hanno attuato i successivi interventi di restauro.

Nonostante i contesti archeologici a volte siano in parte danneggiati, è possibile comprendere che la localizzazione di tali depositi non era casuale ma rispondeva a un preciso criterio; essi segnavano infatti il perimetro del tempio e i passaggi con porte delimitando e controllando sacralmente muri perimetrali e vie d'accesso all'edificio sacro. Erano sistemati in luoghi importanti sia per la statica della costruzione (agli angoli portanti e ai lati delle porte) sia per il funzionamento dei templi, luoghi in cui verosimilmente i re successivi avrebbero dovuto mettere mano per i restauri, trovando così il chiodo del sovrano che prima di loro aveva fatto restauri e lavori nel tempio.

V.5.6 – Il re Amar-Sin

Il re Amar-Sin dedicò molte attenzioni al tempio E-abzu del dio Enki ad Eridu, come documenta un'iscrizione su molti mattoni del tempio scavato già nell''800. In particolare Amar-Sin si dedicò alla costruzione di una nuova porta monumentale di ingresso al tempio fiancheggiata da statue di leoni i cui torsi sono stati ritrovati e di cui parlano molto i testi letterari sumerici che descrivono, tra gli altri, anche il tempio di Enki a Eridu.

V.5.7 – Il calendario e il culto

Dai testi amministrativi della III Dinastia di Ur è possibile ricostruire il calendario cultuale del periodo. Innanzitutto i nomi dei mesi dei vari calendari usati nelle diverse province ci informano delle feste principali celebrate ogni mese. Inoltre nei testi vi sono migliaia di riferimenti ad offerte donate in occasione di feste, sovente difficili da conoscere nella loro articolazione. (Sallaberger 1998) Da questi testi emerge un sistema di offerte alle divinità ben codificato e fissato che comprende pasti regolari alle divinità serviti due volte al giorno (nel I millennio diventeranno 4 volte al giorno).

Fig. 25
Frammento di placca con figura di sacerdotessa seduta (da Matthiae 2000, p. 53)

Tra le divinità che vengono venerate è da segnalare la presenza di Gilgamesh, venerato come «re del regno dei morti», che giudicava per conto del dio Shamash.

Erano i sacerdoti del tempio a provvedere ai pasti per le divinità. Dai testi amministrativi di Ur III emerge il ruolo che aveva il tempio Ekur di Nippur, al quale facevano offerte tutte le città di Sumer e di Akkad. Per provvedere al fabbisogno di animali per offerte all'Ekur venne fondata la città di Puzrish-Dagan (Drehem) che serviva come centro di raccolta degli animali destinati soprattutto, ma non solo, a Nippur.

Dagli archivi del tempio di Ninurta a Nippur, l'Eshumesha, databili anch'essi al periodo della III Dinastia di Ur, si può ricostruire il sistema delle razioni alimentari giornaliere chiamate sá-dug-ga, offerte regolari agli dèi, che comprendevano alimenti cucinati e presentati come pasto per le divinità. L'insieme di questi pasti era poi consumato dal personale templare e dalla corte reale dal momento che il re era tra i principali fornitori di offerte per i templi.

Tra i beni edibili che venivano offerti alle divinità vi sono cereali vari sotto forma di semole, focacce, dolci, frutti, pesci, volatili oltre a capretti, agnelli ecc.; tra le bevande vi sono acqua, latte, birra. Alle offerte alimentari regolari si aggiungevano offerte particolari in occasione di feste che si celebravano durante il complesso calendario men-

Fig. 26
Impronta di sigillo cilindrico di Ur III con scena di presentazione (da Matthiae 2000, p. 60)

sile cultuale durante le quali si sacrificavano agli dèi anche animali di grossa taglia come buoi e tori, a seconda della festa e della divinità.

I testi amministrativi della III Dinastia di Ur annotano le uscite dai magazzini di metalli e pietre preziose per fabbricare o abbellire le statue delle divinità e la realizzazione degli oggetti che rappresentavano i simboli divini oppure degli oggetti offerti in dono dal re e dalla sua famiglia al dio (Selz 1998).

Altri testi di vari archivi informano di tesori del tempio e quindi anche di oggetti che ornavano statue.

V.5.8 – Testi letterari attribuibili alla III dinastia di Ur; i «me»

Al periodo della III dinastia di Ur risale la composizione scritta di parecchi testi letterari. Tra questi alcuni appartenenti al genere delle «dispute». In queste, due contendenti elogiano ciascuno i propri meriti. Nel racconto ognuno narra all'inizio la situazione del tempo del mito nel quale si sono creati i presupposti dell'attuale situazione. Si conoscono la disputa tra estate e inverno, tra pastore e contadino, tra la palma e il tamarisco ecc.

Tra i testi, la cui prima composizione scritta è probabilmente da ascrivere al periodo della III dinastia di Ur, vi è il testo conosciuto come «Inanna e Enki». È scritto in sumerico, ma è certamente l'espressione di un ambiente culturale ormai profondamente semitico; permette di conoscere la più completa lista dei me, poteri che sono detenuti in differente numero dalle divinità sumeriche e mesopotamiche in genere. La traduzione esatta del termine è difficile; si tratta di una forma del verbo essere; i me sono quindi delle essenze, delle forze, dei poteri divini posseduti dalle divinità, rappresentano tutto ciò che esiste nel mondo, sia di concreto sia di astratto. Esiste il me di tutte le istituzioni politiche e religiose, delle attività sociali, dell'agricoltura, degli oggetti di

culto, degli oggetti più svariati e degli strumenti musicali, me di dèi e di templi, il me di cielo e terra, il me del mondo degli inferi, il me della regalità (me-nam-en), il me della funzione principesca (me-nam-nun), molti me il cui nome è composto con verbi, con nomi di oggetti ecc. Alcuni studiosi li hanno interpretati come i decreti divini, poteri divini, modelli di tutto ciò che esiste. Sono presso gli dèi ma anche nei templi. Non sembra esistere una traduzione in accadico del termine «me». I testi mitologici menzionano sovente i «me» di una divinità ma in numero variabile. La lista di 110 me fornita dal mito «Inanna e Enki» è la più completa lista dei me.

Le due tavolette che ci sono giunte con questa composizione (circa 400 linee conservate) provengono dagli archivi templari di Nippur. Parecchie sono le lacune che il testo presenta. La datazione della composizione è molto difficile e dibattuta. Confronti con composizioni dell'epoca di Isin farebbero supporre una redazione precedente al periodo di Isin, quindi all'epoca di Ur III. Il testo è senza dubbio un'esaltazione di Inanna e della città di Uruk, che con la sua dea ha avuto una grande importanza nel Paese di Sumer anche sotto la III dinastia di Ur, il cui fondatore probabilmente veniva da Uruk.

I protagonisti divini del mito sono Enki e il suo messaggero Isimu, Inanna e la sua messaggera Ninshubur, sei tipologie di «demoni» che sembrano rappresentare esseri acquatici al servizio del signore dell'Apsu, Enki. Il mito narra il viaggio compiuto da Inanna per andare a far visita a suo padre Enki nella sua città di Eridu. In realtà forse la dea vuole andare a sottrarre i me ad Enki. Il dio ha qualche sospetto e dà istruzioni al suo visir Isimu su come comportarsi con la dea e come preparare un banchetto in suo onore. La dea arriva, dopo aver fatto il viaggio da Uruk a Eridu sulla sua barca lungo il fiume Eufrate; le tappe del viaggio sono descritte per il percorso di ritorno della dea da Eridu ad Uruk e, delle sette tappe menzionate nel testo, le prime quattro sono difficili da localizzare sul terreno, la quinta è perduta e con la sesta tappa Inanna raggiunge il canale Iturungal, che era sull'Eufrate a sud di Larsa, e infine con la settima tappa (kar-babbar=la banchina splendente) raggiunge Uruk di nuovo. I due dèi siedono ad una sontuosa tavola dove mangiano e soprattutto bevono molta birra e molto vino dolce. Alticcio per il troppo bere il dio Enki consegna uno ad uno i suoi me ad Inanna, elencandoli singolarmente; la dea alla fine li conta e proclama che le sono stati dati dal dio. Dopo una lacuna del testo compare Enki che, ritornato sobrio, chiede al suo visir che fine abbiano fatto i suoi me; gli viene risposto che Inanna li ha portati sulla sua barca ed è ripartita. Enki allora manda il suo visir e alcuni «demoni» ad inseguirla per riprenderle i me, ma Inanna li respinge più volte con formule magiche. La dea porta i me ad Uruk e li elenca di nuovo. Poi prepara una festa per celebrare la sua impresa. La fine è perduta, ma sembra che Enki riesca a rientrare in possesso dei suoi me, riconciliandosi con Inanna.

Le diverse scuole teologiche e scribali hanno attribuito origini diverse ai me. Tra gli antenati del dio An i teologi babilonesi del II millennio pongono le figure di Enmeshara e di Ninmeshara, i cui nomi significano il «Signore della totalità dei me» e «la Signora della totalità dei me». Altre scuole teologiche li vogliono generati da Enlil e allevati da Ninlil. A seconda dei miti poi sono An, dio del cielo, o Enlil a diffonderli. A Babilonia nel XVIII secolo sarà il dio poliade Marduk che deterrà i me; in Assiria sarà Assur. Secondo la tradizione di Uruk è An a dare i me ad Inanna, mentre nel mito «Inanna e Enki», probabilmente prodotto della tradizione di Eridu, è Enki a dare i me ad Inanna. A Nippur i detentori principali dei me sono Enlil e la sua paredra Ninlil.

Oltre ai me le divinità mesopotamiche possiedono anche il melam (accadico *melammû*) e il níg (accadico *puluḫtu*). Il melam indica la luce fortissima che si irradia da una divinità e che è come il brillare di un gioiello. Il vigore e l'intensità del melam sono più forti se vengono da una divinità potente. È un segno del potere e della sovranità; è la luce fortissima che si oppone alle tenebre, al caos. Il melam può essere trasmesso dagli dèi a eroi ma anche a re. Anche gli oggetti sacri, come statue divine, santuari, emblemi di culto possono essere provvisti di melam.

Il termine níg (*puluḫtu*) è lo splendore divino che incute timore, paura mista al rispetto che l'uomo mortale deve avere nei confronti degli dèi.

V.5.9 – Alcune figure divine: An, Enlil, Enki

I testi letterari, le iscrizioni votive, l'onomastica, le preghiere e gli inni agli dèi attribuibili alla cultura mesopotamica del III millennio a.C., ma anche tutti gli altri tipi di testi fin qui esaminati consentono di conoscere meglio alcune importanti divinità del *pantheon* mesopotamico. Si delineeranno perciò qui alcune figure divine maggiori, utilizzando comunque anche dati forniti da testi appena successivi datati all'epoca di Isin-Larsa e paleo-babilonese, dal momento che per tali epoche si sono ritrovate molte composizioni abbastanza complete.

An/Anu è il dio del cielo, della parte superiore del cosmo, dell'Alto. Egli è fonte di ogni autorità terrestre. Soprattutto dai testi canonici di epoca neo-sumerica e di Isin-Larsa è evidente che nel *pantheon* mesopotamico An è il dio supremo. È il padre di tutti gli dèi, di tutta la vegetazione, la fonte della pioggia e iniziatore del calendario, al vertice di tutto il creato. Sua sposa è la terra, Ki. A

Uruk, suo luogo di culto principale, è la dea Inanna che, dopo la sua esaltazione, diviene la sua paredra.

Fig. 27
Pianta dell'area sacra di Nippur secondo V.E.Crawford (da Matthiae 1994, p. 23)

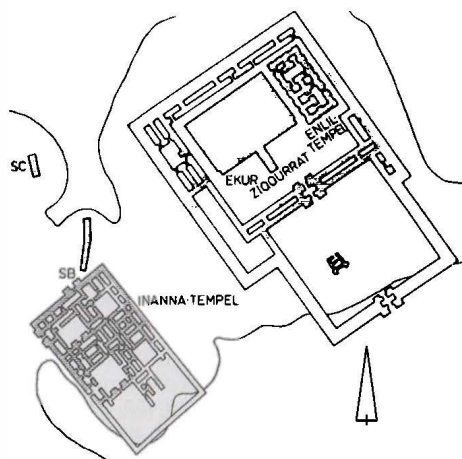
Enlil ha l'epiteto di creatore della terra, di re di tutti i paesi; è anche il creatore della zappa che consente il lavoro della terra. Egli è il dio che viene praticamente ad assurgere al primo posto fra le divinità del *pantheon*, il signore dei destini, perché detiene il possesso delle Tavolette dei destini che regolavano tutti i destini degli uomini e degli dèi. Il suo tempio più famoso era nella città santa di Nippur e si chiamava Ekur, «Tempio /Casa che è una montagna».

Enki/Ea è il signore dell'abisso delle acque primordiali che stanno sotto la terra, l'Apsu; siccome questo abisso di acqua era insondabile e misterioso per l'uomo, il dio Enki, che lo abitava e lo conosceva, era anche il dio della saggezza.

Un testo, «Enki a Nippur», lo definisce: «il signore Enki, re dell'Apsu, Enki, il signore che fissa i destini» e racconta che «si costruì un palazzo di argento e lapislazzuli, argento e lapislazzuli scintillanti come il giorno». Questo santuario «diffondeva l'allegria nell'Apsu e i frontoni scintillanti che ne sporgevano si innalzavano davanti al signore Nudimmud (epiteto di Enki/Ea)».

Riportiamo qui un racconto mitico complesso ma importante per le diverse realtà mesopotamiche che esso fonda, che ha Enki come protagonista e che è di sicura attribuzione al periodo di Ur III.

Il mito detto di «Enki e Ninkhursag» è noto da tavolette del periodo di Ur III e paleo-babilonesi. Sono state fornite traduzioni diverse di alcuni passi e quindi le interpretazioni restano controverse.

Il luogo in cui si svolge la storia è Dilmun; tale toponimo è identificato per l'epoca storica nelle isole Bahrein o Failaka nel Golfo Persico; nel nostro testo è un luogo mitico ben diverso da un luogo «reale». Nel tempo mitico a Dilmun la malattia non esiste e vi abbondano beni di ogni genere. Nonostante le difficoltà di traduzione e le diverse interpretazioni, sembra che a Dilmun vi siano delle situazioni ribaltate rispetto alla realtà, tipiche della dimensione delle origini: le ragazze non sanno compiere riti di purificazione, leoni e lupi non si comportano come tali e non c'è acqua dolce. La dea madre, chiamata Ninkhursag all'inizio del testo, ma che compare poi nel mito sotto diversi appellativi ma anche con nomi diversi (che

si conoscono altrove attribuiti a divinità diverse), chiede a Enki di procurare l'acqua dolce. Enki allora crea i fiumi e i canali e con l'aiuto del dio Utu fa sgorgare l'acqua dalle profondità della terra creando anche cisterne e bacini per la sua conservazione. I campi possono produrre orzo in abbondanza; ha così inizio l'agricoltura. Sui canali si creano banchine e porti ed è possibile un commercio fluviale che porta ricchezza e abbondanza a Dilmun.

A questo punto si menziona la dea Nintu, un'altra divinità madre, (nelle liste più antiche distinta da Ninkhursag), chiamata nel testo «madre del paese», che forse qui è un appellativo di Ninkhursag. Enki crea poi le paludi, dove si unisce con Damgalnunna, nome di una divinità ben nota dai testi dedicatori come divinità femminile principale di Adab, ma che qui è probabilmente un altro appellativo di Ninkhursag.

Dal momento del concepimento, per tutta la gravidanza che dura nove giorni e successivamente, Damgalnunna viene chiamata Ninsikila (la Signora pura); dal parto nasce Ninmu. Enki si unisce con Ninmu che genera Ninkurra (la Signora della terra). Dall'unione di Enki con Ninkurra nasce Uttu, la divinità che presiede alla vegetazione. A questo punto interviene Ninkhursag che avverte Uttu di sottrarsi alle profferte di Enki. Questi, per favorire la sua unione con Uttu, diffonde l'acqua raggiungibile con pozzi nelle zone aride, con grande gioia per i coltivatori di giardini e orti. Enki arriva nel luogo dove abita Uttu portando prodotti agricoli che egli ha fatto nascere: mele, cocomeri e uva. Uttu si rallegra di questi doni e giace con lui. Ninkhursag però rimuove da lei o trasforma (traduzione incerta) il seme di Enki, per creare otto piante, i cui nomi sono quelli di altrettante specie di piante. Enki desidera anche queste piante. Trasportato dall'Apsu, il suo regno, forse da intendersi qui come le paludi, al giardino dove crescono le piante, provvede a mangiarle una per una. Questo causa un dolore a Ninkhursag perché essa è la sola che potrebbe decretare il loro destino. Ninkhursag allora maledice Enki che diventa malato in otto parti del corpo. Impedisce a chiunque di guardare Enki con occhi di vita, la qual cosa vorrebbe dire la morte di Enki. Per intercessione della volpe ella acconsente a far ritornare in buona salute Enki. Il modo in cui la dea risana Enki è oscuro e difficile da tradurre, come del resto vari punti di questo mito. Per guarirlo comunque crea otto esseri, uno per ogni parte malata del corpo di Enki, decretando infine i loro destini: Abba diventa il signore delle piante, Ninsikila la signora di Magan, Ninkirutu diventa la sposa di Ninazu, Nazi il marito di Umundara e Ensag, il signore di Dilmun ecc.

Fig. 28 Impronta di sigillo cilindrico di Ur III raffigurante scena di presentazione con figure divine (da Klengel-Brandt 1997, p. 88 fig. 84)

Secondo altre traduzioni Dilmun risulterebbe descritta in questo mito come terra inizialmente felice e dotata di ogni ricchezza e nella quale manca solo l'acqua dolce, fatta scaturire da Enki su richiesta di Ninkhursag; da quel momento in poi ha origine la nascita delle piante e l'agricoltura. I troppi punti incerti della traduzione impediscono una comprensione sicura del mito e anche l'interpretazione globale resta difficile.

V.5.10 – Inanna, Ishtar e il matrimonio sacro

La dea Inanna è, come indica il suo nome, «la signora del cielo». È la dea principale del *pantheon* sumerico, la dea tutelare di Uruk.

Ella è l'essere femminile per eccellenza, che controlla la sfera dell'amore passionale. I miti la rappresentano come una dea orgogliosa e rivestita di molti me. È libera da ogni forma di tutela maschile e non conosce la maternità. È una dea sovrana, a giudicare da quelli che sono gli attributi con i quali è sempre rappresentata: la corona, lo scettro, il trono, il mantello. Tra i suoi epiteti frequente è quello di «Signora di tutti i paesi».

In un inno, scritto in sumerico, ma il cui manoscritto principale è attribuibile al periodo paleo-babilonese, si narra come Inanna sia diventata la dea dell'amore sensuale. La dea chiede a suo fratello Utu aiuto perché vuole andare nel Kur (il mondo sotterraneo, secondo le interpretazioni più recenti, mentre in precedenza si era tradotto il kur letteralmente «la montagna» o «il paese straniero»), dove crescono varie piante e alberi. Ella vuole mangiare di queste piante per conoscere i segreti della sessualità che ella non conosce; nel testo ella afferma di non conoscere ancora il rapporto sessuale. Sarà Utu che darà alla sorella la pianta, mangiando la quale ella otterrà la conoscenza e il dominio di quella che sarà una delle sue sfere di competenza.

Nei miti a partire dall'epoca di Ur III questa divinità viene presentata con una serie di epiteti nei quali compaiono sovente abbinamenti di espressioni opposte. Ella ha il potere di rendere diritto quello che è storto e storto quello che è diritto, di scambiare il basso con l'alto e viceversa, di rendere nero il bianco e viceversa, rendere chiara l'oscurità e viceversa ecc. Ella appare cioè come l'operatore privilegiato delle inversioni. Questo aspetto così evidente e frequentemente sottolineato della personalità della dea è stato talora interpretato come l'espressione della contrapposizione tra la sfera maschile, dominante in una società arcaica come quella sumerica, e quella femminile, che ne rappresenterebbe l'inverso. Ma tale interpretazione non pare chiarire compiutamente la complessità del ruolo rivestito dalla dea.

Ella è a volte la giovane ragazza illibata e poi la donna che ha conosciuto l'uomo e l'opposizione qui è tra l'aver conosciuto o no il rapporto sessuale.

Un testo sumerico racconta la Discesa di Inanna agli Inferi. Il nome sumerico, dall'*incipit* si può tradurre: «Dal grande cielo (In Alto) alla grande terra (In Basso)», sumerico: an-gal-ta ki-gal-šè.

È un lungo testo che narra la discesa di Inanna agli Inferi nella prima parte e, nella seconda parte, la sorte del suo sposo Dumuzi. Inanna decide di andare nel grande In Basso abbandonando temporaneamente il suo regno e i suoi templi in Sumer; prende con sé i suoi me e si veste con tutte le sue insegne regali. Dà poi

precise istruzioni alla sua aiutante, la dea Ninshubur, sulle misure da prendere in caso di un suo non ritorno dal mondo sotterraneo. Ninshubur dovrà predisporre lamentazioni e culti funebri in tutti i templi di Sumer, poi andare da Enlil a chiedere aiuto, poi, se non lo otterrà da Enlil, dovrà andare da Nanna e infine dal saggio Enki che conosce le piante e l'acqua che danno la vita.

Inanna arriva alle porte degli Inferi, bussa alla porta del palazzo Ganzir, che è l'entrata nel mondo sotterraneo, chiede al guardiano di farla entrare. Il guardiano, molto stupito per la insolita richiesta, le chiede il perché della sua venuta e la dea dice di voler partecipare al funerale di suo cognato Gugalanna. Il guardiano va a chiedere istruzioni alla regina degli Inferi, Ereshkigal, sorella di Inanna e le racconta che la dea è venuta rivestita di tutti i suoi me. Ereshkigal, furibonda, ordina che Inanna ad ognuno dei sette cancelli degli Inferi lasci un elemento del suo abbligliamento e i suoi simboli divini. Passata sotto le sette porte degli Inferi, Inanna arriva completamente nuda e non ha più alcuno dei suoi poteri. Quando Ereshkigal vede la sorella, furiosa, si scaglia contro di lei. Inanna cerca di porsi sul trono degli Inferi ma viene condannata a morte dai sette Anunnaki, giudici del mondo degli Inferi. Il corpo della dea è appeso ad un chiodo piantato nel muro.

Quando, dopo tre giorni e tre notti, Inanna non riappare, Ninshubur, la sua aiutante, intuendo che qualcosa di molto brutto deve essere successo, mette in atto tutte le istruzioni che Inanna le aveva dato prima di partire. Va da Enlil e da Nanna i quali però le rifiutano aiuto; ritengono infatti che Inanna meriti questa punizione in quanto per eccessiva ambizione di potere e tracotanza è andata nel mondo degli Inferi. Solo Enki, il terzo dio al quale Ninshubur si rivolge, ha pietà della sorte di Inanna e dalla sporcizia delle sue unghie crea due esseri, il kur-gar-ra e il gala-tur-ra (sono i nomi di due categorie di personale templare di Inanna, forse dei travestiti). Enki dà loro la pianta e l'acqua di vita e precise istruzioni su quello che troveranno nel mondo degli Inferi e su come evitare le ingannevoli offerte di Ereshkigal; essi dovranno chiedere a lei il corpo senza vita di Inanna. Poi dovranno aspergerlo con l'acqua di vita e dare la pianta della vita alla dea che si risveglierà dalla morte. Tutto avviene come il saggio Enki ha previsto e Ereshkigal li lascia partire con Inanna dagli Inferi.

Tornando al mondo dei vivi, ad ogni porta, Inanna si riveste delle sue prerogative regali e divine e dei suoi abiti e ritorna così (come del resto si conviene ad una dea che non può morire, sia pure dopo aver conosciuto l'esperienza della morte) al mondo degli uomini e alla sua sfera divina.

Ma gli Anunnaki pretendono che Inanna mandi negli Inferi un suo sostituto. Intanto Inanna, tornata sulla terra, incontra la fedele Ninshubur, che i demoni che la seguono da quando ha lasciato la dimora di Ereshkigal vorrebbero prendere e portare al suo posto negli Inferi. Inanna lo impedisce e dice che sceglierà ella stessa il suo sostituto. Incontra ad Umma il dio Shara che sta piangendo la sua morte; i demoni vorrebbero prendere Shara, ma Inanna lo impedisce. A Badtibira incontrano Ulul, anch'egli piangente per la morte di Inanna ed anch'egli viene risparmiato. Infine la dea arriva a Kullab (Uruk), dove invece trova il suo sposo Dumuzi tutt'altro che in lutto per la sua scomparsa ma elegantemente vestito su un magnifico trono. Allora la dea, irata, lo guarda con sguardo di morte, gli parla con odio e ordina ai demoni di portarlo via. Dumuzi, terrorizzato, prega Utu, suo cognato, di tramutarlo in serpente per consentirgli di sfuggire ai demoni. Dopo una lunga lacuna vi è un discorso, forse di Inanna, che dice che Dumuzi passerà metà dell'anno negli Inferi e per l'altra metà dell'anno sarà sostituito dalla sua sorella Geshtinanna. Il testo si conclude con la dossologia «dolce è la lode di Ereshkigal, la pura, la santa». sembrerebbe quindi un testo recitato in onore della dea Ereshkigal.

Una divinità femminile dal nome *Aš-dar, Eš$_4$-tár* è nota già dai testi di Ebla e di Mari presargonica, come si è visto; essa sarà chiamata Ishtar dagli Accadi, anche se il suo nome è scritto sia in scrittura sillabica, sia, e ancora più frequentemente, con il logogramma sumerico.

Essa è una divinità semitica e sarà poi la dea venerata dal re accadico Sargon I di Akkad che cercherà di farla venerare dai Sumeri proponendola come una immagine sincretica della loro dea Inanna. Le leggende sui re di Akkad, in particolare quelle su Sargon di Akkad, vedono infatti la dea Ishtar come la divinità protettrice di Sargon. È quindi molto probabile che, al tempo dei sovrani accadici, e in particolare di Sargon, il primo re di Akkad, si sia promosso un sincretismo con la divinità sumerica Inanna, la dea di Uruk. In realtà le due dee sono in origine divinità ben distinte, con caratteristiche e sfere d'azione diverse. Quando, intorno al 2300 con Sargon I, Ishtar diverrà la dea più venerata del *pantheon* mesopotamico assumerà molti caratteri della dea Inanna. E così da quel momento in poi sarà molto difficile distinguere di quale divinità si tratti perché anche il nome della dea Ishtar sarà scritto con il logogramma «mùš», che indica la dea Inanna sumerica, e questo logogramma sarà utilizzato fino alla fine della documentazione scritta cuneiforme, anche in epoca tarda neo-babilonese. Solo quando il nome della dea compare scritto in forma sillabica nella documentazione mesopotamica siamo certi che si tratti della Ishtar semitica. In ambiente semitico-occidentale il nome della dea viene scritto per lo più sillabicamente ed è evidente che si tratta di una dea diversa, anche se con molte caratteristiche in comune, rispetto alla dea sumerica Inanna. Normalmente, nelle traduzioni dei testi, gli studiosi scrivono il nome della dea come Inanna se la composizione è in sumerico e Ishtar se la composizione è in accadico. Siccome si conosce molto poco dell'originario carattere della Inanna sumerica, proprio per la mancanza di testi letterari o mitologici del periodo sumerico arcaico, i miti che riguardano questa divinità, pur riferendosi a tradizioni antiche, sono stati tutti scritti quando il sincretismo era ormai avvenuto da parecchi secoli ed è quindi difficile distinguere le caratteristiche della dea sumerica.

La dea Ereshkigal è la regina del mondo dei morti, il Kur sumerico, che è immaginato come una terra desolata e triste al centro della quale si erge la città di Ganzir accessibile solo passando attraverso 7 porte successive, custodite dal portiere degli Inferi. La regina Ereshkigal risiede in un palazzo di lapislazzuli e ha come visir Namtar, il destino, una divinità ctonia, un demone del mondo dei morti, colui che annunzia l'arrivo della morte.

Testi letterari della III Dinastia di Ur documentano anche il rituale del «matrimonio sacro». Con tale termine si riassumono ora convenzionalmente una serie di rituali documentati nel Vicino Oriente antico e soprattutto in Mesopotamia. «Matrimonio sacro» traduce il termine greco *hieros gamos* applicato originariamente a Zeus e Hera e poi esteso dai classicisti per indicare matrimoni tra gli dèi o tra dèi e mortali; queste nozze potevano essere rinnovate nei rituali.

J. Frazer, nel suo libro *The Golden Bough* (in italiano *Il ramo d'oro*), chiamò con questo termine una serie di unioni, che si ricollegano ad eventi mitici e che si rinnovano in contesto rituale, studiate sulla base di fonti antiche e di dati etnografici, che vennero interpretate come atti rituali destinati a garantire la fertilità. L'interpretazione di Frazer fu applicata soprattutto al Vicino Oriente antico. Nella storia del Vicino Oriente antico con il termine «matrimonio sacro» si intende l'atto rituale del matrimonio tra due divinità o di un essere umano e una divinità, menzionato in parecchi testi letterari.

Senza dubbio su questo argomento si è scritto moltissimo, ma la sua importanza reale nella religione mesopotamica non sembra paragonabile all'attenzione che gli studiosi hanno riservato all'argomento. Ancora ora si discute sulla reale consistenza di questo rito che si svolgeva nei templi mesopotamici. Negli ultimi anni comunque si è giunti a ridimensionare l'importanza di questo rituale; in seguito a più precise traduzioni dei testi sumerici e maggiore conoscenza dei periodi storici per i quali ci è giunta menzione della celebrazione di riti di «matrimonio sacro», alcuni studiosi hanno voluto vedervi un *topos* letterario piuttosto che una unione sessuale compiuta ritualmente nel *sancta sanctorum* del tempio (Cooper 1992; Steinkeller 1999).

Alcuni studiosi hanno notato che tutti i miti che si occupano del legame tra Inanna e Dumuzi (e che datano come stesura ai periodi di Ur III e di Isin) non hanno uno speciale legame con il rituale del matrimonio sacro. Altri studiosi hanno invece legato i testi riguardanti Inanna e Dumuzi al matrimonio sacro. Così i miti della scomparsa e morte di Dumuzi, la discesa di Inanna agli Inferi, le lamentazioni per Dumuzi sono venuti a formare, nell'opinione di questi studiosi, un grande ciclo di corteggiamento, matrimonio, morte e risurrezione, un ciclo considerato come connesso ai rituali di matrimoni sacri compiuti dai re di Ur III e di Isin. Ma in realtà resta difficile capire dai testi quando e dove avvenisse il rituale, quali fossero i protagonisti, che cosa accadesse realmente, e, ultimo punto, ma essenziale, per quale scopo il rituale fosse celebrato. Da tutti i testi del periodo di Ur III e di Isin è chiaro che il protagonista maschile era il re, che agiva al posto del dio Dumuzi. Ma non è chiaro chi avesse il compito di rappresentare Inanna. Alcuni studiosi hanno pensato alla regina, altri ad una sacerdotessa, perché nei testi non è esplicitamente detto. Alcuni hanno cercato di mettere in relazione il rituale dell'installazione di una nuova sacerdotessa (en o nin-dingir), sovente ricordata nei nomi d'anno, con il rituale del matrimonio sacro. È vero che al momento dell'installazione di una sacerdotesssa essa era dotata per

la sua nuova residenza di mobili che comprendevano letti e troni e che giacere su un letto faceva parte della cerimona di intronizzazione di una sacerdotessa, ma come ormai è ben evidente dalla cerimonia relativa alla installazione della sacerdotessa di Ba'al, ad Emar, non vi era nessuna celebrazione di matrimonio sacro.

Altre ovvie difficoltà sono rappresentate dal fatto che alcune volte, ad es. sotto Ur-Nammu, il sacerdote «en» di Inanna era un uomo ed era appunto figlio del re. Un inno di Ur-Nammu in un passaggio accenna al fatto che il re dormì in uno splendente letto nel gipar di Ur del dio Nanna, ma si sa che la sacerdotessa di Nanna a Ur era la figlia di Ur-Nammu. E così altri re, tra i quali Ishbierra di Isin, fecero delle loro figlie le sacerdotesse di templi nei quali essi celebrarono rituali di matrimonio sacro. Perciò, prima di ammettere degli incesti rituali, bisogna esaminare altre possibilità.

Per quanto riguarda il perché questo matrimonio sacro venisse compiuto, una buona parte degli studiosi ha ipotizzato che il mondo sumerico al fine di garantire la fertilità dei campi e degli animali avrebbe cercato di ottenere ciò attraverso la celebrazione di un rituale: l'unione tra il re e la dea. D'altra parte i testi insistono sul fatto che lo scopo del rituale era di ottenere la benedizione di Inanna. Resta comunque senza risposta perché fosse necessario quel particolare rituale.

Le conclusioni più recenti degli studiosi sul matrimonio sacro nell'epoca in cui si ha maggiore documentazione, cioè soprattutto durante il periodo di Ur III e della dinastia di Isin, è che esso era celebrato dal re, (mentre resta incerta l'identità della controparte femminile), per riconfermare il legame della regalità con la divinità. Le evidenze sul matrimonio sacro in tutti i periodi della storia della Mesopotamia sono vaghe, elusive e contraddittorie; resta certo solo che il rituale era un'occasione gioiosa celebrata con musiche e canti d'amore.

V.5.11 – La fine della III dinastia di Ur e la lamentazione per la distruzione di Sumer e Ur; la Lista reale sumerica.

L'arrivo sempre più massiccio di Amorrei, tribù di seminomadi che arrivavano dalle steppe occidentali della Siria, mette in crisi il sistema di approvvigionamento anche delle risorse fondamentali che non arrivano più alla capitale Ur. L'ultimo re Ibbi-Sin cerca disperatamente di approvvigionare la capitale con grano e chiede aiuto al suo governatore della

Fig. 29 Impronta di sigillo cilindrico di Ur III raffigurante scena di presentazione con figure divine (da Klengel-Brandt 1997 p. 97 fig. 94)

città di Isin, Ishbierra (quasi sicuramente un amorreo egli stesso). Ma Ishbierra, dal suo centro di Isin, ha ben altri progetti. Perciò prende l'argento che il suo re gli invia ma non manderà mai il grano richiesto, adducendo come pretesto l'insicurezza delle strade a causa della presenza troppo numerosa di tribù di Amorrei; ne approfitta per rendersi indipendente dall'autorità centrale.

Intanto un esercito elamita entra in Mesopotamia e si avvicina pericolosamente a Ur. Ishbierra, richiesto dal re elamita di partecipare con uomini alla presa di Ur, non arriva a tanto, ma resta a Isin senza correre in soccorso del suo re.

Ur viene presa, distrutta, razziata, il re stesso viene portato prigioniero in Elam. La sconfitta di Ur da parte dell'esercito elamita, il fatto che il sovrano di Ur, Ibbi-Sin, sia stato portato in esilio in Elam, la distruzione e il saccheggio che la città subì da parte dei nemici restarono nella memoria collettiva e il ricordo della devastazione ha prodotto una lamentazione che sarà poi recitata nei templi delle varie città come preghiera per gli dèi per scongiurare altre devastazioni del genere.

Si conoscono anche altre lamentazioni su distruzioni di città, ad es. la lamentazione per Nippur e la lamentazione per Uruk, originate tutte da particolari eventi storici che sconvolsero la vita della popolazione, privandola della protezione del suo dio, portato via dal tempio distrutto.

La lamentazione sulla distruzione di Sumer e di Ur è una composizione probabilmente scritta poco dopo il fatto, quindi all'epoca dei primi re della dinastia di Isin, ma pervenutaci da manoscritti di epoca paleobabilonese. Il testo è composto di 436 linee, divise in 11 strofe ed è ricostruibile da una serie di circa 22 tra tavolette e frammenti di tavolette. Nella prima parte della composizione è la dea Ningal, paredra del dio Nanna, che in prima persona narra gli eventi; nella seconda parte sono invece le invocazioni dei sopravvissuti che chiedono agli dèi di consentire loro di ricostruire la città distrutta. Questa tipologia di lamentazione diverrà presto canonica e sarà per secoli e millenni recitata in molti rituali di tante città per evitare la fine drammatica di Ur.

Si racconta l'abbandono delle città di Sumer; ogni divinità poliade abbandona la sua città:

«Enlil abbandonò la sua stalla ed il suo ovile ai venti,
il pastore abbandonò la sua stalla ed il suo ovile ai venti,

il signore di tutti i paesi l'abbandonò, insieme al suo ovile, ai venti,
la sua sposa, Ninlil, l'abbandonò, insieme al suo ovile, ai venti,
nella sua abitazione Ninlil abbandonò Kiur, insieme al suo ovile, ai venti,
la regina di Kesh l'abbandonò, insieme al suo ovile, ai venti,
nella sua abitazione Ninmakh abbandonò Kesh, insieme al suo ovile, ai venti,
la signora di Isin l'abbandonò, insieme al suo ovile, ai venti,
nel suo recinto templare Nininsina abbandonò l'Egalmakh, insieme al suo ovile ai venti,
la regina del paese di Uruk l'abbandonò, insieme al suo ovile, ai venti,
nella sua abitazione Inanna abbandonò Uruk insieme al suo ovile, ai venti!
Nanna abbandonò Ur, insieme al suo ovile, ai venti,
Sin (il nome semitico del dio Nanna) abbandonò l'Ekishnugal, insieme al suo ovile, ai venti!
La sua consorte Ningal l'abbandonò, insieme al suo ovile, ai venti,
ella abbandonò l'Agrunku, insieme al suo ovile, ai venti».
Segue poi la descrizione e la lamentazione su Ur.
«Nelle case distrutte
la città della regina, la città della signora,
è trasformata insieme a lei
in piangente.
Ur scoppia in amari lamenti con Ningal
la signora da cui il popolo
è allontanato».

Il testo ripete più volte il lamento della regina Ningal che piange lacrime amare sulla sua città devastata e sulla rovina della sua casa e anche «Ur scoppia in amari lamenti con Ningal, la signora da cui il popolo è allontanato».

Ningal poi, in prima persona, lamenta la triste situazione della sua città abbandonata dagli dèi e dice: «lasciatemi gridare, ahimè la mia città!».

Il testo descrive la situazione drammatica della città dopo la distruzione, i mucchi di cadaveri e sangue ovunque, donne e vecchi dati alle fiamme, bimbi travolti dall'acqua. Infine si rivolge alla signora Ningal dicendole che la sua città la cerca e vuole il suo ritorno nella sua casa (nel tempio) affinché la città possa risorgere.

Si vuole menzionare ancora un testo particolarmente importante scritto al tempo della III Dinastia di Ur (Steinkeller 2003) e continuato dalla dinastia di Isin: la Lista reale sumerica. Esso elenca le dinastie che si sono succedute in Mesopotamia a cominciare dalle più antiche prima del diluvio. La concezione che soggiace alla compilazione della lista è che la regalità è attribuita dagli dèi ad una città alla volta. Il passaggio della regalità è determinato da una sconfitta militare: la città A fu colpita con le armi (oppure fu distrutta); la sua regalità fu trasferita alla città B. In tavolette più recenti, e tutte provenienti dal nord (Nippur e Sippar), al posto delle formule che ricordano una sconfitta militare, si fa riferimento a un periodo di regno (bala) che dovrebbe essere stato fissato da un decreto divino e si dice: della città X il periodo di dominazione terminò.

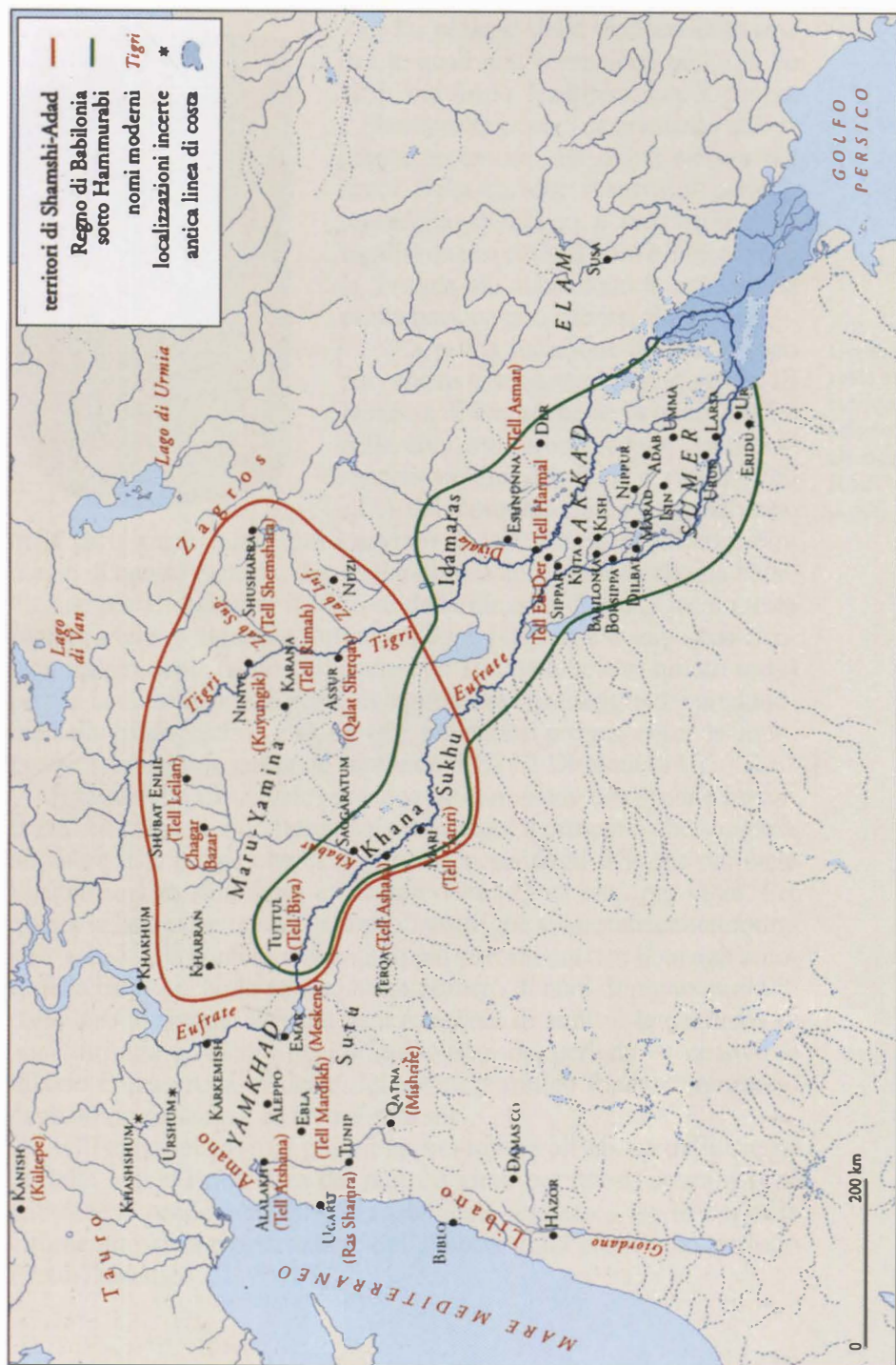
Fig. 30
Copia della Lista reale sumerica iscritta sul prisma Weld Blundell (da Roaf 1991, p. 82)

La sezione delle città antidiluviane (tra le quali non compaiono né Uruk né Kish, ma Eridu, Badtibira, Larak, Sippar e Shuruppak) è quasi sicuramente un'aggiunta posteriore alla prima stesura del testo. Nella sezione relativa al periodo precedente il diluvio il passaggio della regalità da una città all'altra è indicato con la formula «io abbandono la città A»; la prima persona può riferirsi al dio Enlil.

La prima redazione di questo testo può essere assegnata al periodo della III Dinastia di Ur, anche se la quasi totalità delle tavolette furono redatte durante la successiva dinastia di Isin (2003-1763 a.C.), dal momento che esse menzionano nella parte finale quasi tutti i sovrani di Isin fino al penultimo, Sinmagir, di questa dinastia; due testi inoltre si concludono con una benedizione per Ur-Ninurta, il sesto re della dinastia di Isin. Questo testo sembra avere avuto tanta fortuna all'epoca di Isin e essere stato ricopiato in più copie (sono pervenute ben 16 tavolette con questo testo) perché la dinastia di Isin cercò di legittimare il passaggio del predominio nella Mesopotamia da Ur a Isin, ponendosi proprio come la continuatrice del mondo culturale sumerico della III Dinastia di Ur.

Il testo della Lista reale sumerica ha comunque una grande importanza, sul piano storico-religioso, proprio per il principio che soggiace all'intera lista e cioè che la regalità è decisa dagli dèi, che dal cielo l'hanno inviata sulla terra e l'hanno data ad una città per volta. Per questo la lista pone in successione dinastie che sono state contemporanee, anche se la contemporaneità di più sovrani era ben nota agli autori della lista. Anche lo straordinario numero di anni di regno attribuiti dalla lista ai sovrani antidiluviani (migliaia di anni) e le centinaia di anni attribuiti ad alcuni fra i primi sovrani del periodo successivo al diluvio è una prova evidente del carattere mitico fondante attribuito dagli autori della lista ad alcune dinastie.

Gli anni dei sovrani più vicini nel tempo all'epoca della stesura della lista e l'esistenza dei nomi d'anno per questi sovrani contribuisce a rendere invece la Lista reale sumerica un importante strumento per la ricostruzione della storia già a partire dal periodo Proto-Dinastico III.

(M.G.B)

Tav. II - Il Vicino Oriente antico nel periodo dal 2000 al 1600 a.C. (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I,p. 197)

CAPITOLO VI

La I metà del II millennio a.C.

VI.1.1 – Il periodo di Isin-Larsa (2000-1800 a.C. ca.)

Il periodo è chiamato così perché le due città di Isin prima, di Larsa poi, ebbero il predominio sul centro-sud della Babilonia ed ereditarono entrambe una parte dell'impero di Ur III.

Sono pervenute molte iscrizioni dei sovrani di Isin su supporti diversi; dalle iscrizioni risulta evidente che i re di Isin intendevano presentarsi come i legittimi eredi di una tradizione sumerica antica. Essi facevano addirittura risalire la loro famiglia ai mitici re di Uruk, tra cui Gilgamesh.

Ishbierra, che probabilmente era di origine amorrea, salito al trono di Isin, cercò di porsi come il naturale erede della tradizione; in realtà ormai gli elementi amorrei e accadici sono prevalenti.

Fig. 1
Chiodo di fondazione di Lipit-Ishtar di Isin (da Pettinato 1997, p. 163)

Dalle iscrizioni è evidente che il *pantheon* dell'epoca ormai comprende molte divinità amorree, anche se i sovrani di Isin e di Larsa si proclameranno sempre molto devoti delle divinità sumeriche. I nomi stessi dei sovrani, come Ishme-Dagan (Dagan ha esaudito), dimostrano l'importanza del dio Dagan, divinità principale degli Amorrei.

I sovrani di Isin e quelli di Larsa cercheranno di presentarsi, come i sovrani sumerici, pastori del loro popolo, molto devoti nei confronti degli dèi di cui sono i rappresentanti sulla terra.

Nel prologo del suo «codice» Lipit-Ishtar, re di Isin scrive:

> «Nel giorno in cui il grande Anu, padre degli dèi, e Enlil, re dei paesi, che determina il destino, per Nininsina, figlia di Anu, signora pia, del regno della quale si gioisce, e di cui si guarda il viso splendente, il territorio di Isin hanno delimitato, e il dio Anu vi hanno posto, (allora) un regno felice e la regalità di Sumer e di Akkad gli hanno donato.

In quel giorno Lipit-Ishtar, il pastore obbediente, è stato chiamato da Nunamnir, per stabilire nel paese la giustizia, per estirpare per mezzo della «parola» la corruzione, per spezzare per mezzo della «forza» la cattiveria e la malevolenza, per (stabilire) il benessere di Sumer e di Akkad, (allora) Anu e Enlil hanno chiamato Lipit-Ishtar alla sovranità del paese.
In quel giorno io, Lipit-Ishtar, il pastore pio di Nippur, il contadino fedele di Ur, l'attento protettore di Eridu, il glorioso signore di Uruk, il re di Isin, il re di Sumer e di Akkad, il fedele di cuore ad Inanna, per ordine di Enlil la giustizia in Sumer e Akkad ho stabilito».

Fig. 2
"Barilotto" di argilla con iscrizione del re Siniddinam di Larsa (da Pettinato 1997, p. 178)

Fig. 3
Ceramica da Larsa con figure incise e in rilievo recante l'immagine di una divinità femminile nuda (da Roaf 1991, p. 110)

I re di Larsa venerarono molto la divinità solare poliade Utu/Shamash nel suo tempio di Larsa, che fu importante anche in seguito.

Al periodo di Isin e Larsa si ascrivono molti documenti classificabili come testi letterari, scritti in sumerico. La dinastia di Isin, forse perché si vantava di discendere da Uruk, come la dinastia di Ur III del resto, e addirittura dal mitico re di Uruk Gilgamesh, fece un grande sforzo di redazione di miti antichi. Molti testi letterari, tra cui molti riguardanti re di Uruk, appartengono come prima redazione, a giudicare dai documenti, alla dinastia di Isin.

VI.1.2 – Il ciclo riguardante i re di Uruk

Alcune composizioni costituiscono un ciclo mitico riguardante sovrani della città di Uruk e che occupano senza dubbio un posto di primo piano nella letteratura sumerica. Manoscritti con parti di queste composizioni provengono anche dall'epoca di Larsa e da quella paleo-babilonese (scuola di Nippur) e duplicati erano pre-

senti anche a Ninive nella biblioteca di Assurbanipal. È da notare che questo ciclo riguarda proprio re di Uruk, di quella cioè che gli scavi archeologici documentano essere stata la prima città sul suolo della Mesopotamia. E non è un caso che i suoi celeberrimi re siano i protagonisti di una serie di composizioni nelle quali uomini e dèi agiscono insieme, come avviene appunto nel tempo mitico, e nelle quali ha un ruolo importante la magia. Questi testi sono stati classificati dagli studiosi moderni come poemi epici, ma in realtà non si conosce né come li classificassero i contemporanei e gli scribi, né si può comprendere se venissero recitati e, se lo erano, in quale occasione, durante quale rituale, per quale divinità.

Si sa che anche questi testi, come tutte le composizioni mesopotamiche, erano chiamate e classificate con *l'incipit,* con la prima linea, che serviva a identificare i testi. Le composizioni sono: «Enmerkar e il Signore di Aratta», «Enmerkar e Enshukheshdanna», «Lugalbanda (che nell'epica di Gilgamesh è il padre dell'eroe) e Enmerkar» (due composizioni), e cinque poemi su Gilgamesh.

VI.1.3 – Enmerkar e il Signore di Aratta

Il testo denominato «Enmerkar e il Signore di Aratta» (le cui prime redazioni scritte a noi pervenute risalgono all'epoca paleo-babilonese e provengono da Nippur, ma si è scelto di trattarlo insieme agli altri perché idealmente è il primo testo) racconta come il re di Uruk, Enmerkar (detto figlio di Utu e fratello di Inanna), voglia costruire templi e cappelle a Uruk e il tempio-Apsu a Eridu con i lapislazzuli, le pietre e i metalli preziosi che il popolo di Aratta gli deve portare perché egli ha il favore della dea Inanna. La dea Inanna, infatti, suggerisce al re Enmerkar di inviare un messaggero, con un messaggio a tratti minaccioso, per il signore di Aratta, con le richieste di beni da inviare a Uruk. Il paese di Aratta non è identificato, ma è stato comunemente situato ad est della Mesopotamia, al di là delle montagne che dividono questa dall'Elam, regione dalla quale la Mesopotamia ha sempre importato materie prime e pietre semi-preziose.
Il Signore di Aratta non accetta le intimidazioni perché anch'egli si dichiara protetto di Inanna. Di fronte alla replica del messaggero che Inanna, definita regina dell'Eanna a Uruk, ha promesso al suo re di sottomettere Aratta, il sovrano impone a Enmerkar di risolvere una serie di difficili quesiti oppure una serie di azioni (che sono difficili da interpretare sia per Enmerkar sia per gli studiosi!) e sono difficili da compiere, per provare che veramente ha Inanna dalla sua parte. Enmerkar riesce a risolverli brillantemente. Più volte il messaggero di Uruk va da Uruk ad Aratta e, anche se il testo è assai lacunoso, sembra che si concluda con l'accettazione da parte di Aratta di fornire i materiali preziosi necessari ad Uruk.

VI.1.4 – Enmerkar e Enshukheshdanna

Il poema, che porta il nome di entrambi i sovrani di Uruk e di Aratta, riguarda di nuovo i rapporti tra le due città e il tentativo di Aratta di far riconoscere la sua superiorità al re Enmerkar di Uruk. Questa volta si ricorre alla magia e il sovrano di Aratta invia un mago a Eresh, vicino ad Uruk, perché faccia cessare la produzione di latte nelle sante stalle di Nisaba. I pastori si rivolgono allora al dio Utu perché li aiuti. Intanto anche Eresh invia una sua maga e inizia una gara tra i due maghi che viene vinta da Uruk. Udito il risultato della gara Enshukheshdanna riconosce la superiorità di Uruk.
Il testo di Enmerkar e Enshukeshdanna è importante anche perché contiene uno dei primi riferimenti ad un matrimonio tra un re mitico e una dea, cioè a quello che è stato chiamato «il matrimonio sacro».
I due signori di Uruk e di Aratta sono rivali anche per l'affetto della dea Inanna ed entrambi si vantano di poter dormire con la dea in un letto splendido messo rispettivamente nel tempio Egar a Uruk e nel tempio Ezagin di Aratta. Enmerkar proclama un'intimità maggiore con la dea e descrive il letto della dea in dettaglio con il fregio con animali che lo adorna. Alla fine, quando il signore di Aratta viene sconfitto, ammette che Enmerkar è effettivamente più di lui l'amato signore «en» di Inanna, scelto da Inanna come suo prediletto.

VI.1.5 – Lugalbanda e Enmerkar

Lugalbanda è un re di Uruk, menzionato nella Lista reale sumerica come il terzo re della I Dinastia di Uruk e figlio di Enmerkar. Compare nella lista degli dèi di Fara come sposo della dea Ninsun ed è in altri testi chiamato padre di Gilgamesh. Due sono le composizioni che lo vedono protagonista e forse sono parte di un'unica composizione, nota da tavolette da Nippur, Kish, Uruk e anche da Ninive, anche se l'epoca della composizione si fa risalire al periodo di Ur III.

Il primo testo è noto anche come «Lugalbanda e Khurrum». Il secondo testo che riguarda Lugalbanda, conosciuto come «Lugalbanda e Anzu», sembra essere una variante più elaborata del primo racconto.

Il racconto si apre quando Lugalbanda, in viaggio verso Aratta, è stato lasciato solo dai compagni che hanno proseguito per Aratta. Decide di andare in cerca dell'uccello Anzu perché gli insegni la strada che deve percorrere; deve cercare il nido di Anzu, posto in alto sulla cima della montagna di corniola di Inanna. Lo trova, vi trova i piccoli dell'uccello, offre loro alcuni sacrifici, li decora con kohl e piume bianche (secondo un rituale che i Mesopotamici compivano sulle statue divine). Quando l'uccello Anzu ritorna con il cibo per i suoi aquilotti li trova già sazi, li vede decorati e capisce che sono stati trattati con grande rispetto; promette di dare un destino favorevole al benefattore, dal momento che egli ha ricevuto

grandi poteri dal dio Enlil. Allora Lugalbanda, che si era nascosto, compare e si prostra davanti all'uccello Anzu. Questi pronuncia varie benedizioni e decide per lui un favorevole destino (anche se alcune parti del testo sono molto oscure) e gli preannuncia un destino di guerriero come Ninurta. Lugalbanda però desidera la velocità della luce del sole per andare dove vuole e chiede anche di poter essere bene accetto dovunque egli vada. Promette ad Anzu una statua di legno. L'uccello gli concede quanto egli chiede raccomandandogli però di non far parola dei suoi nuovi poteri e di come li abbia ottenuti. Poi ingiunge a Lugalbanda di raggiungere le truppe di Uruk che stanno arrivando ad Aratta guidate da Enmerkar. I compagni si stupiscono molto dell'arrivo improvviso di Lugalbanda. L'esercito di Uruk giunge poi ad Aratta e assedia la città; ma l'assedio si prolunga per un anno senza che vi siano progressi e gli abitanti di Aratta si difendono valorosamente. Si decide allora di mandare qualcuno a supplicare la dea Inanna a Uruk per averne aiuto. Lugalbanda si offre di andare da solo e Enmerkar gli dà un dettagliato messaggio da portare alla dea. Le deve ricordare che ella ha scelto Enmerkar come re di Uruk, gli ha chiesto di costruire il suo tempio, gli ha consentito di sconfiggere i nomadi nemici; ora però ella preferisce il signore di Aratta e non ama più Enmerkar. Lugalbanda parte e arriva velocemente a Uruk. Viene ricevuto dalla dea la quale, udito il messaggio di Enmerkar, spiega a Lugalbanda il da farsi e descrive un rituale che rinvigorirà le truppe. Raccomanda poi di prendere da Aratta, una volta che l'avranno conquistata, non solo i metalli preziosi abbondanti nel suolo di Aratta, ma anche gli artigiani che sanno lavorare i metalli e le pietre preziose e i loro strumenti. Il poema termina con una dossologia in lode di Lugalbanda.

VI.1.6 – I poemi sumerici su Gilgamesh

Gilgamesh, anch'egli mitico re di Uruk, è il protagonista della più grandiosa e famosa epica mesopotamica in accadico, ma sono pervenuti molti testi (e frammenti di testi) che consentono di riconoscere cinque composizioni sumeriche che hanno come protagonista l'eroe. Molti dei temi trattati nelle composizioni sumeriche sono poi confluiti nell'epopea accadica, sovente però anche con sostanziali cambiamenti, che sono dovuti ad una serie di motivi che noi possiamo soltanto ipotizzare. Per questo è fortemente arbitrario integrare le lacune sia dei testi sumerici con la corrispondente parte del testo accadico, sia viceversa, come invece sovente è stato fatto per ricostruire gli episodi nella loro completezza.

Gilgamesh, come gli altri re della I Dinastia di Uruk, non è una figura storica in quanto non è stata ritrovata alcuna iscrizione dedicatoria o altro testo attribuibile con certezza a lui quale sovrano di Uruk. La Lista reale sumerica, testo che per i periodi più antichi pre- e immediatamente post-diluviani inserisce tra i re molte figure di sovrani di cui non si può verificare la storicità, lo qualifica come figlio della dea Ninsun.

Il nome di Gilgamesh, che è scritto con il determinativo divino, è un nome sumerico reso con i segni ^{d}Giš.bíl.gín.meš oppure ^{d}Giš.bíl.ga.meš oppure ^{d}Giš.bíl ed è stato interpretato come «il vecchio uomo che è (ancora) un giovane uomo»: probabilmente però questa è una etimologia tarda dovuta ad un'interpretazione data dagli scribi di epoca accadica, che avevano in mente la tavola del poema accadico con la narrazione della ricerca della pianta della giovinezza da parte di Gilgamesh.

La redazione scritta dei cinque poemi sumerici su Gilgamesh ripresi nell'epopea accadica risale anch'essa, come quella dei testi del ciclo sui re di Uruk, probabilmente al periodo di Isin perché i sovrani di questa dinastia avevano legami dinastici con Uruk e volevano ricollegarsi ai re eroici di quella città. Vi sono differenti versioni di questi poemi che dimostrano sia la loro derivazione da una tradizione orale sia l'esistenza di diverse varianti.

VI.1.7 – Gilgamesh e Agga

Questa composizione sumerica presenta affinità con il ciclo mitico di Uruk che riguarda, come si è visto, le relazioni politiche e internazionali di alcuni sovrani di Uruk quali Enmerkar e Lugalbanda.
Il testo narra come Gilgamesh, re di Uruk, debba fronteggiare Agga, re di Kish, che è venuto ad assediare Uruk stessa. In un primo momento l'esercito di Kish sembra avere il sopravvento ma, con qualche inganno e sotterfugio e grazie ad un uomo dell'esercito di Gilgamesh, il re di Uruk riesce a far prigioniero Agga. Alla fine però Gilgamesh lascia libero il suo avversario dicendo di volergli restituire così un favore precedentemente ricevuto da Agga.

VI.1.8 – Gilgamesh e Khumbaba (o Khuwawa)

Questa composizione sumerica è anche conosciuta come «Gilgamesh e la terra dei viventi» dalla prima linea (lett. il signore e la terra dei viventi) e anche «Gilgamesh e la foresta dei cedri». Il testo è noto da tavolette di varia provenienza, principalmente da Nippur e da Uruk, che hanno però considerevoli varianti tra loro.
Gilgamesh, accompagnato dal suo amico Enkidu e da cinquanta guerrieri di Uruk, parte per «la terra dei viventi» (che nell'epica accadica è chiamata «la foresta dei cedri»). È una terra che incute paura e che è sacra al dio Enlil che vi ha posto come guardiano una sua creatura, Khumbaba. Gilgamesh è spinto a questa impresa dal desiderio di conquistare fama affinché il suo nome sia ricordato dai posteri. Egli chiede aiuto alla divinità solare Utu. I due amici attraversano sette montagne e raggiungono la foresta; Enkidu ha paura di entrare ma Gilgamesh lo incoraggia. Nonostante il

Fig. 4
Placchetta in argilla raffigurante Gilgamesh ed Enkidu che uccidono Khumbaba (da Klengel-Brandt 1997, p. 78 fig. 72)

terribile splendore che irradia Khumbaba e che spaventa Enkidu, Gilgamesh gli ordina di tagliare gli alberi della foresta. Alla fine del poema i due eroi catturano Khumbaba che supplica Gilgamesh di risparmiarlo facendo appello al cuore generoso dell'eroe. Gilgamesh vorrebbe risparmiarlo, ma Enkidu esorta l'amico a non credere a Khumbaba. Il prigioniero allora si rivolge a Enkidu con parole oltraggiose che fanno infuriare Gilgamesh che taglia quindi la testa all'avversario. I due eroi, al ritorno, vanno da Enlil probabilmente nel suo santuario di Nippur. Gli consegnano la testa di Khumbaba, ma Enlil li maledice trasformando i sette splendori divini di Khumbaba in altrettante forze dannose e vendicatrici che devono perseguitare Gilgamesh e Enkidu.

Il testo di «Gilgamesh e Khumbaba» dimostra come la fama sia l'unico modo per un re di diventare immortale nel ricordo dei posteri. Infatti la morte, come molti testi mesopotamici tendono a sottolineare, è un evento ineludibile per l'uomo. «Andare verso il proprio destino», cioè morire, è stato riservato all'uomo fin dalla sua creazione. Quando Gilgamesh va in cerca dell'immortalità Siduri, nel poema accadico, gli dice chiaramente che quando gli dèi hanno creato l'uomo hanno creato per lui anche la morte e hanno riservato la vita per loro stessi. L'uomo può raggiungere un certo tipo di immortalità, nel ricordo dei posteri, compiendo imprese eccezionali tali da essere ricordate a lungo. Questo è evidente ad es. dal poema di Gilgamesh quando l'eroe esorta Enkidu ad andare con lui a compiere un'azione che darà loro fama perenne, l'uccisione del guardiano della foresta dei cedri, Khumbaba.

Fig. 5
Placchetta in argilla con un eroe che abbatte un toro (da Matthiae 2000, p. 63)

VI.1.9 – Gilgamesh e il toro celeste

Questo testo sumerico è noto solo da pochi frammenti. La vicenda è narrata con maggiori dettagli dalla tavola VI dell'Epopea di Gilgamesh accadica, e, come abbiamo detto, non si può integrare il testo sumerico con quello accadico.
Sulla base del poema accadico, alcuni studiosi hanno ipotizzato che anche in questo testo, assai lacunoso e di difficile lettura, la dea Inanna, invaghitasi di Gilgamesh, faccia delle profferte amorose all'eroe, ma tutto ciò non compare nel componimento sumerico, nel quale un contrasto dalle motivazioni non chiare tra Inanna e Gilgamesh provoca l'ira della dea.
La dea allora manda il gigantesco toro celeste a vendicarla, ma Gilgamesh uccide il toro.
Siccome il «toro del cielo» era il nome della costellazione del Toro, questo racconto potrebbe essere un racconto mitico che dà fondamento alla costellazione omonima.

VI.1.10 – Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi

Questo racconto è chiamato anche con il nome di «Gilgamesh e l'albero-*ḫuluppu*».
Nel prologo del testo si fa riferimento ai giorni lontani in cui la luce e ogni cosa sono state create. Un albero-*ḫuluppu* cresceva sulle rive dell'Eufrate ma il vento del sud, soffiando troppo forte, rovinava i suoi rami; la dea Inanna allora sradica l'albero e lo ripianta nel giardino del suo tempio ad Uruk. Lo fa crescere perché con il legno dell'albero vorrebbe poi fare per sé un letto e un trono. Quando l'albero è cresciuto ed è pronto per essere tagliato la dea non riesce a farlo perché lo trova abitato da tre esseri. Alla base vive un serpente, sulle fronde dell'albero l'uccello Anzu ha fatto il suo nido e nel mezzo vive Lilith, un demone femminile che porta desolazione.
Inanna, contrariata, si rivolge a suo fratello Utu per cercare aiuto. Ma, non potendo Utu aiutarla, la dea si rivolge a Gilgamesh che accetta di aiutare la dea. Indossa le armi e con la sua ascia uccide il serpente e costringe Lilith e l'uccello Anzu a fuggire. L'albero è tagliato e viene offerto ad Inanna. La dea costruisce due oggetti che restano di difficile identificazione e che probabilmente fanno parte dei *parafernalia* della dea. Anche le linee che seguono sono di incerta traduzione e descrivono Gilgamesh che deve offrire questi due oggetti alla dea ma qualche cosa succede e i due oggetti finiscono nel mondo dei morti. Gilgamesh è desolato per la loro perdita; il suo servitore Enkidu si offre di andare a recuperarli. Gilgamesh teme però per il suo servo e amico e gli dà dettagliate istruzioni su come comportarsi in un mondo pericoloso in cui tutte le regole del mondo dei vivi sono sovvertite, anzi ne sono l'esatto contrario. Enkidu non si preoccupa, va e infrange così ogni tabu del mondo degli Inferi. Ma per questo è costretto a rimanere là. Gilgamesh è profondamente turbato e si reca a Nippur a chiedere consiglio al dio Enlil, che lo invia però da Enki a Eridu. Enki ordina a Gilgamesh di aprire un'apertura nel suolo e da questa emerge l'ombra di Enkidu. Questi racconta a Gilgamesh la vita nel mondo degli Inferi. Quelli che hanno un figlio solo sono

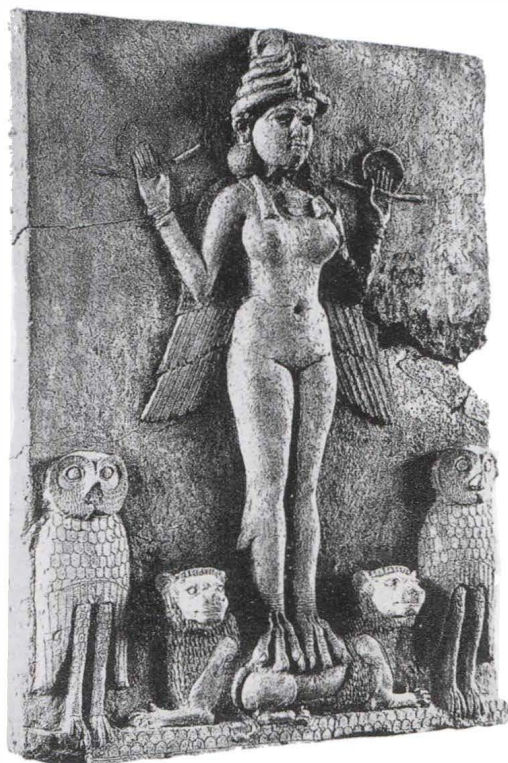



Fig. 6
Altorilievo con figura femminile spesso identificata come Lilith (da Matthiae 2000, p. 69)

trattati male, quelli che ne hanno tre «hanno acqua da bere» e:
«hai visto colui che ebbe quattro figli, l'hai visto?
Il suo cuore gioisce come quello di colui che ha aggiogato quattro asini.
Hai visto colui che ebbe cinque figli...?
Come un buon scriba la sua mano è all'opera;
hai visto colui che ebbe sei figli...?
Il suo cuore gioisce come quello di un fattore;
hai visto colui che ebbe sette figli...?
Come un compagno degli dèi egli siede su
un trono e ascolta musica...».
Quelli che non hanno avuto sepoltura non possono trovare pace.
«Hai visto colui che è [annegato]
nell'inondazione di Ishkur?
Egli si dibatte come un bue che viene mangiato dai vermi...
Hai visto l'uomo che è affetto dalla lebbra...?
Allontanato dalla comunità...
Hai visto colui che non aveva rispetto per
la parola di suo padre e sua madre...?
Egli beve acqua piovana, acqua razionata...
Hai visto colui che è morto bruciato...?
Agli Inferi la bevanda del luogo...; fango come bevanda egli consuma...».

Questo mito, che è stato molto commentato, come del resto tutti i miti su Gilgamesh, fonda, tra l'altro, le pratiche relative al culto dei defunti nella società mesopotamica.

VI.1.11 – La morte di Gilgamesh

Sono pervenuti parecchi frammenti di un'opera che doveva essere abbastanza lunga e che riguardava la morte di Gilgamesh. Recentemente, tra i testi ritrovati da archeologi iracheni nell'archivio della città antica di Me-Turan (Tell Haddad), è stato riconosciuto un testo che contiene la versione completa del poema della morte di Gilgamesh e consente di integrare buona parte delle lacune lasciate dai frammenti di Nippur.

Nel testo da Me-Turan si narra la morte di Gilgamesh, il quale, dopo avere per tutta la vita cercato l'immortalità, fa un sogno che non riesce a spiegarsi. Chiede perciò aiuto al dio Enlil che gli spiega chiaramente che egli è già stato un privilegiato perché destinato dagli dèi alla regalità, ma non può avere l'immortalità. Allora Gilgamesh decide di costruire per sé un grande mausoleo in cui possa essere seppellito. Per fare ciò devia il corso del fiume Eufrate e nel suo letto fa scavare una grande tomba nella quale mette suppellettili e oggetti preziosi di ogni genere.

Gilgamesh, circondato dalla sua famiglia, continua a vivere e a regnare su Uruk finché non si ammala gravemente. Il testo lo descrive incapace di alzarsi dal letto, prostrato dalla malattia; infine muore.

Gravi lacune nel testo proprio in passi importanti non permettono di comprendere completamente le cerimonie funebri che si fanno per Gilgamesh e che vedono la partecipazione di tutta la sua famiglia; si elencano le sue mogli, i figli, i cantori, i cortigiani, molti servi che partecipano ai rituali funebri per il re e che lo accompagnano nell'ultimo viaggio. È un'importante descrizione delle cerimonie funebri e di sepoltura praticate in quel periodo.

Il testo si conclude con la descrizione della sorte che tocca a Gilgamesh nell'aldilà. Quando giunge nell'aldilà Gilgamesh porta a tutte le divinità delle offerte; questo indica probabilmente quali fossero le offerte che si facevano in onore dei defunti.

VI.1.12 – Il poema di Etana

A questo periodo (verso il XX-XIX sec.) risale la prima redazione scritta pervenuta del poema di Etana; la più antica tavoletta del mito proviene da Larsa. Tutte le redazioni del poema sono in accadico e le copie, ritrovate in archivi diversi ad Assur e Ninive, documentano la diffusione di questo mito e il suo persistere nel tempo. Il mito affronta i temi dell'origine della regalità e del rap-

Fig. 7
Impronta di sigillo con scena dal mito di Etana (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. 1, p. 217)

porto tra mondo umano e mondo divino. Etana è menzionato nella «Lista reale sumerica» come un re di Kish dopo il diluvio; la lista gli attribuisce una vita di parecchie centinaia di anni e il titolo di «pastore» e aggiunge «colui che salì al cielo su un'aquila». Questa composizione sicuramente è di origine semitica, come dimostra il fatto che Etana sia re di Kish, che, come si è visto, era il centro semitico più importante nel periodo Proto-Dinastico III. La composizione era divisa in tavole e si chiamava dalle sue prime parole «Essi (gli dèi) tracciarono la città». In un catalogo cuneiforme di testi conservati in archivio si vede che era posto accanto al poema di Gilgamesh ed è attribuito al saggio Lú-Nanna.

Il mito sembra rifondare la realtà urbana in un momento successivo al diluvio e, insieme a questa realtà urbana, l'istituzione della regalità. L'umanità ha ricominciato a unirsi in comunità urbane ma non vi sono ancora istituzioni politiche. All'inizio del poema si narra come i grandi dèi, gli Anunnaki, e gli Igigi, forse per suggerimento di Ishtar, progettino la città di Kish e ne costruiscano le fondamenta. Pongono Etana come pastore, costruiscono un santuario a Kish; la regalità però, in questo mondo ancora dominato dal caos dopo il diluvio, non è stata ancora istituita. Allora gli dèi la fanno discendere dal cielo, insieme a tutti i suoi attributi e la donano a Etana; ma il mito fonda anche il modo di trasmissione della regalità, di padre in figlio.
Etana sembra non avere figli perché la moglie è malata e si deve mettere alla ricerca della pianta della procreazione. Intanto il testo introduce un racconto, del quale sono stati spesso notati i toni favolistici, e che si presenta, a tutti gli effetti, come un mito nel mito, di cui sono protagonisti un'aquila e un serpente, amici legati da un giuramento fatto davanti al dio Shamash: si sono giurati eterna amicizia, lealtà e aiuto. Ma ad un certo punto l'aquila «progettò la malvagità» e mangiò i piccoli del serpente. Comunicando ai suoi figli la sua malvagia idea, parla della pianta della procreazione che l'aquila vuole andare a cercare in cielo e mangiarne i frutti; è la pianta che Etana cercherà. L'aquila attua il suo disegno cattivo e, quando il serpente trova il suo nido distrutto e i figli che non ci sono più, chiede vendetta al dio Shamash davanti al quale i due animali avevano reso il giuramento. La divinità solare accoglie le invocazioni del serpente e gli insegna come punire il colpevole. Il serpente riesce a vendicarsi e ad attirare l'aquila in una trappola, afferrarla per le ali e gettarla in una fossa a morire di fame e di sete. Anche l'aquila si rivolge a Shamash il quale la rimprovera ma le promette di mandarle in aiuto Etana, un uomo che avrà bisogno di lei e l'aiuterà.
Etana, in effetti, è disperato perché non ha figli, vede finire il suo nome, la sua dinastia, l'unico modo che ha un uomo di continuare a vivere. Chiede al dio Shamash di dargli un nome (cioè un figlio). Shamash non rimane insensibile e suggerisce in sogno ad Etana di andare in cerca dell'aquila, di aiutar-

la e di andare con lei a cercare la pianta della procreazione. Etana esegue, trova l'aquila, la cura e, quando l'aquila ha ripreso le sue forze, le chiede di portarlo in alto nei vari cieli dove sta la pianta misteriosa. Sette sono i cieli nei quali stanno vari dèi: Anu, il dio stesso del cielo, Enlil, Ea, Sin, Shamash, Adad e infine Ishtar, la dea che presiede alla sfera dell'amore sessuale. Etana è spaventato dall'impresa anche perché ha avuto un altro sogno in cui ha visto una donna in trono con due leoni ruggenti ai lati, che gli balzano contro. Si tratta chiaramente di una rappresentazione della dea Ishtar con il suo animale sacro, il leone.
L'aquila incoraggia comunque lo spaventato Etana a salire sopra di lei e partono. L'ascesa comincia e Etana man mano che sale vede la terra e il mare sempre più piccoli. L'aquila fatica a portare su Etana ma la salita prosegue, passano attraverso la porta di Anu, di Enlil, di Ea, parlano con il dio Shamash e arrivano fino alla dimora celeste della dea Ishtar. Etana quindi è un mortale che, nel tempo del mito, riesce a penetrare nel mondo divino, ma l'avventura finisce male; l'aquila, troppo stanca, precipita portando con sé Etana. L'uomo non può raggiungere l'immortalità che avrebbe potuto costituire una soluzione alternativa per perpetuare l'istituzione regale; sembra però che Etana abbia avuto da Ishtar la pianta della procreazione perché in effetti assicura la sua successione con un figlio, menzionato anche nella Lista reale sumerica.

Recentemente (Haul 2000) il mito è stato riesaminato ed è stato proposto di cambiare la sequenza degli avvenimenti, cosicché Etana potrebbe raggiungere il suo scopo e quindi il mito non configurerebbe alcuna punizione dell'umana arroganza.

Il mito di Etana deve essere però un mito ben più antico della sua prima stesura scritta perché è frequentemente raffigurato sui sigilli già alla fine del III millennio a.C.; vi si vede rappresentato un uomo a cavalcioni di un'aquila che si sta librando in alto, perché vi sono simboli astrali attorno. Il resto della scena è in genere a carattere pastorale perché Etana era un pastore e sono raffigurati capridi che escono da un capanno, dei cani, qualche volta un pastore che munge e altre persone che lavorano attorno ad un vaso dove è raccolto il latte appena munto, probabilmente per farne burro. La tipologia del sigillo è comunque complessa e ha parecchie varianti che sono state oggetto di studio e interpretazioni diverse.

VI.1.13 – Anzu, l'aquila leontocefala

A quest'epoca si data pure la più antica composizione scritta del mito di Anzu, l'aquila leontocefala che con le sue ali provocava la tempesta, già raffigurata, come si è visto, in epoca pre-sargonica. In questo mito si narra come l'uccello Anzu decida di entrare in possesso delle Tavole dei destini che sono nelle mani di Enlil per diventare il più venerato degli dèi. L'uccello approfitta del momento in cui Enlil sta facendo il bagno mattutino e ha lasciato sul trono le Tavole dei destini insieme alla corona e allo scettro e

gliele ruba, nascondendole tra le montagne. Gli dèi sono molto preoccupati; Anu promette di dare grande potere al dio che affronterà Anzu e recupererà le Tavole dei destini. Nella versione di quest'epoca è il dio Ningirsu che vince Anzu, mentre nella versione di epoca assira sarà il dio Ninurta il campione contro Anzu e in un inno a Marduk dell'epoca di Assurbanipal sarà Marduk, che ha ormai assunto le prerogative di molti dèi, a vincere l'uccello. Il mito di Anzu dovette essere molto popolare perché in altri testi mitologici, in testi rituali e in molte raffigurazioni a partire dall'epoca proto-dinastica fino all'epoca neo-assira compare l'aquila leontocefala.

VI.1.14 – Il dio Martu

Un dio molto venerato da tutto il mondo amorreo fu il dio Martu (in sumerico), Amurru (in accadico) che ha il nome della sua gente, nome che indica l'occidente, dal punto di vista dei Mesopotamici. Alla fine della III Dinastia di Ur o forse proprio agli inizi della dinastia di Isin venne composto un mito che sancisce di fatto e fonda l'inserimento nella società mesopotamica degli Amorrei che del resto ormai erano da decenni inseriti nella società. Il mito è conosciuto come «Il matrimonio di Martu». Narra come il dio Martu sia un giovane triste perché, al contrario dei suoi compagni, non ha moglie. La sua divina madre, più che consigliargli qualche ragazza, gli dice di sposare una fanciulla che gli piaccia. Martu, intanto, partecipa nella città di Ninab ad una grande festa, alla quale sono presenti il re della città e la sua famiglia. Martu vede la figlia del re e se ne innamora. Egli vince poi tutte le gare agonistiche che hanno luogo durante la festa e il re gli offre ricchissimi premi. Ma Martu chiede al re la mano di sua figlia. Il re (e la figlia) acconsentono e si preparano le nozze. Prima che queste avvengano un'amica della ragazza le ricorda la barbarie cui andrà incontro, ripetendo una serie di stereotipi noti già da altri testi per descrivere i «barbari» Gutei e i «barbari» Amorrei, che sono seminomadi e non conoscono le regole del vivere civile. Alcune «barbarie» degli Amorrei riguardano anche loro presunti comportamenti diversi nei confronti degli dèi. L'amica descrive Martu come:

«uno che abita in una tenda, [colpito] da vento e pioggia, [che non] prega, che abita nelle montagne, [che non conosce] i luoghi degli dèi... quando morrà non sarà seppellito...».
Ma la fanciulla sposerà Martu; il mito suggella il pieno inserimento degli Amorrei nella società mesopotamica, della quale per altro gli Amorrei adotteranno completamente la cultura (e la religione).

VI.1.15 – Pratiche funerarie

Databili cronologicamente a questo periodo, cioè agli inizi del II millennio, sono alcune cripte per la sepoltura di membri della famiglia reale ritrovate sotto il palazzo di Uruk che ci danno quindi qualche informazione sul culto funerario dell'epoca.

Due testi letterari attribuibili all'inizio del II millennio contengono due lamentazioni, una per la morte del padre e l'altra per la morte della moglie di un privato. Ma non è possibile conoscere la durata del lutto nel III e nel II millennio a.C.; verosimilmente il lutto per il re defunto durava a lungo.

VI.2 – Il periodo paleo-babilonese

La Mesopotamia, l'alta Mesopotamia e la Siria in epoca pale-babilonese vedono l'espandersi e il consolidarsi di dinastie amorree in buona parte del territorio. Rim-Sin di Larsa, Hammurabi di Babilonia, Shamshi-Adad che si insedia in Assiria, sono tutti sovrani di origine amorrea, ma anche sovrani come Sinkashid di Uruk e Naram-Sin di Eshnunna sono probabilmente di origine amorrea.

Tutti questi sovrani scrivono in accadico e adottano la cultura e il *pantheon* accadico, pur introducendovi, come si vedrà, molti elementi amorrei. Infatti, se un osservatorio privilegiato sulla religione amorrea è fornito dai testi di Mari, dove l'aspetto semitico-occidentale è prevalente, ed è stato fortemente sottolineato ed evidenziato dagli studi recenti, anche gli altri testi di questo periodo documentano il culto di molte divinità amorree.

Nel periodo di Hammurabi, e in generale in periodo paleo-babilonese, la religione mesopotamica nella quale, come si è visto, ormai da un millennio tradizioni culturali sumeriche e accadiche si erano fuse indissolubilmente e inestricabilmente, si arricchisce di elementi amorrei.

Dai nomi d'anno dei sovrani della I Dinastia di Babilonia si viene a conoscenza di parecchie costruzioni templari realizzate nelle varie città del loro regno, in particolare nella città di Babilonia nella quale un predecessore di Hammurabi, Sabium (1844-1831), iniziò la costruzione del santuario Esagila, letteralmente «il santuario che eleva alta la testa», dedicato al dio Marduk.

Ci sono pervenute anche molte lettere di epoca paleo-babilonese, che consentono di conoscere le divinità più venerate del periodo sia dai nomi di persona che contengono, sia perché si aprono con una benedizione augurale nel nome di una o più divinità.

Le iscrizioni reali del periodo, anche quando non si riferiscono direttamente ad opere di carattere religioso, come ad es. la costruzione di un tempio o la dedica di un oggetto ad una divinità (e sono la maggioranza), contengono moltissime informazioni sul *pantheon*, sul culto, sulla concezione religiosa della regalità a cominciare

dalla titolatura del sovrano (Seminara 2004) e così pure i testi giuridici, nei quali vengono chiamati sempre gli dèi a testimoni delle transazioni umane e a punire i trasgressori dei patti.

VI.2.1 – Hammurabi di Babilonia e il pantheon *paleo-babilonese*

Dai nomi d'anno del periodo di regno di Hammurabi risulta la costruzione a Babilonia di parecchi templi situati già nel luogo dove i testi di epoche successive situano templi più recenti. Nella parte orientale della città, considerata la parte probabilmente più antica, si trovavano l'Esagila di Marduk, l'Eturkalam della dea Belet-Babili (letteralmente «la signora di Babilonia), due templi di Sin, un tempio alla dea Nininsina e un tempio dedicato ad Annunitum, paredra del dio Anu. Nel quartiere occidentale vi erano quattro templi importanti dedicati rispettivamente a Enlil, Amurru, Shamash, Adad.

Con l'unificazione del paese compiuta da Hammurabi si afferma maggiormente il culto del dio Marduk che, da divinità agraria di secondo rango, diventerà il dio poliade della capitale del regno e poi diverrà un dio nazionale, fino ad ascendere, dopo l'epoca cassita, a capo del *pantheon* babilonese. Anche altre divinità assurgono ad un ruolo dominante al di là dell'ambito cittadino. Tra esse Shamash, soprattutto, in quanto dio della giustizia, Ishtar, Adad. Se è vero che nel periodo di Mari è ancora Adad il dio principale degli Amorrei (e soprattutto Adad di Aleppo), mentre Marduk è soltanto il dio poliade di Babilonia, presto però, dal momento che anche Nippur, il centro religioso di culto del dio più importante del *pantheon* mesopotamico Enlil, è in declino, Babilonia (con il suo dio Marduk) si affermerà anche come capitale religiosa.

Le iscrizioni commemorative di Hammurabi ricordano imprese costruttive e i nomi d'anno consentono di conoscere la progressione delle sue conquiste, ricostruita completamente fino alla conquista di Mari, soprattutto grazie al lavoro recente dei filologi che studiano i testi degli archivi di Mari (Durand 1998, 2000, 2002, Charpin 2003).

Hammurabi si presenta come re giusto e pio e dona molti *ex voto* alle divinità nei vari santuari del suo regno.

VI.2.2 – Il codice di leggi di Hammurabi

L'opera più celebre di Hammurabi è il suo codice di leggi conservato su una grande stele in diorite, alta 2,25 m ora a Parigi al museo del Louvre ma ritrovato a Susa, bottino di guerra di un

sovrano elamita. La stele era eretta probabilmente nel tempio del dio Shamash a Sippar (o forse ve ne era una copia anche a Babilonia stessa e nel tempio di Shamash a Larsa). Si conoscono anche copie successive del codice su tavolette cuneiformi e alcune copie provengono ancora da Ninive dalla biblioteca del re neo-assiro Assurbanipal (VII sec. a.C). Il monumento, a parte una abrasione fatta anticamente per apporvi una iscrizione del re elamita, è molto ben conservato ed è scritto in magnifica scrittura cuneiforme. La parte alta della stele, arrotondata, circa un terzo del monumento, raffigura una scena di investitura: Hammurabi, che tiene in mano una canna mensoria e una fune, simboli del suo ruolo di re di giustizia e conquistatore, è in piedi in posa reverente davanti al trono su cui siede la divinità solare e della giustizia Shamash, rappresentato con i raggi di luce che escono dalle spalle e con in testa la tiara a corna simbolo della divinità.

Fig. 8
Stele del Codice di Hammurabi, da Susa (da Matthiae 2000 p. 66)

Si è anche discusso sull'identità del dio che sta alla sommità della stele del codice di Hammurabi, ma è comunemente accettato che si tratti del dio Shamash, venerato nel tempio di Sippar, dal quale verosimilmente la stele è stata prelevata dai soldati elamiti. Come altri codici di leggi anche questa opera legislativa ha una organizzazione tripartita con un prologo, il *corpus* delle leggi, un epilogo. Nonostante Hammurabi fosse un amorreo, il codice è frutto della scuola scribale accadica e rappresenta proprio l'accadico più classico del periodo paleo-babilonese.

Il lungo prologo insiste sulla devozione del re, scelto dagli dèi per essere loro governatore; è scritto in un accadico letterario che ricorda lo stile degli inni reali. L'epilogo contiene le maledizioni rivolte a coloro che vorranno modificare o abolire le leggi stabilite. Nell'epilogo vi è la prima menzione della *ziqqurat* di Babilonia. Infatti la città di Babilonia viene definita «la città nella quale Anum e Enlil hanno elevato la testa, nell'Esagila, il tempio le cui fonda-

menta sono solide come quelle di cielo e di terra». La descrizione dell'edificio sembra alludere proprio alla *ziqqurat* Etemenanki il cui nome significa letteralmente «casa fondamento di cielo e terra» e che faceva parte del complesso cultuale dell'Esagila («letteralmente casa/tempio che solleva alta la testa»). Grazie agli scavi tedeschi a Babilonia si sono potute ricostruire varie tappe della costruzione della *ziqqurat*; le prime due risalgono proprio all'epoca di Hammurabi.

Senza dubbio Hammurabi, come altri sovrani dell'epoca che promulgarono editti, vuole affermare la sua capacità di organizzare la vita sociale ed economica del suo regno, nel totale rispetto del volere degli dèi dai quali proviene l'autorità regale. La giustizia, esercitata prima di Hammurabi da giudici templari e soprattutto del tempio di Shamash, è affidata a giudici del re.

VI.2.3 – I successori di Hammurabi

Samsu-iluna di Babilonia (1749-1712), il figlio e successore di Hammurabi, commemora su cilindri di argilla la costruzione delle mura della città di Kish, ma è costante e presente il riferimento ad una serie di dèi che lo hanno protetto, consentendogli anche di sbaragliare tutti i nemici:

> «Enlil, il cui dominio su (tutti) gli (altri) dèi è supremo, il pastore, che decide i destini, guardò con il suo volto puro Zababa e Inanna/Ishtar, campioni tra gli Igigi, e il suo cuore gli dettò l'irremovibile decisione di costruire le mura di Kish, la più antica tra le città sacre, la loro augusta dimora, e di farle più alte che in passato. Enlil, il grande signore, il cui comando non può essere scambiato con un altro (e) la cui fatale decisione non può essere modificata, con il suo volto compiaciuto fissò Zababa, suo potente primogenito, esecutore del suo trionfo, e Inanna/Ishtar, la sua figlia prediletta, e disse loro parole (che portano) la gioia nel cuore: "Riguardo a Samsu-iluna, il mio potente (e) indefesso rappresentante, che è esperto nel soddisfare i miei desideri, possiate voi essere la sua luce luminosa (e) possa manifestarglisi un vostro segno favorevole! Uccidete i suoi nemici, consegnategli i suoi oppositori, in modo che possa costruire le mura della città di Kish, farle più grandi che in passato e farvi albergare in una dimora (che porta) la gioia nel cuore!"...»

Nel periodo paleo-babilonese un'importanza notevolissima rivestì il tempio E-babbar (= la dimora splendente) di Larsa nella Babilonia del sud, dedicato alla divinità solare Shamash. Come tutti i principali santuari, l'E-babbar di Larsa era un luogo di culto ma anche un grande centro economico e ha fornito per l'epoca paleo-babilonese degli archivi amministrativi ma anche dei testi di scuola. Gli archivi sono fuori contesto perché le tavolette erano state

riutilizzate anticamente come materiale da costruzione. Si può comunque comprendere che, oltre alla gestione delle attività economiche proprie di un organismo economico qual era un tempio che gestiva grandi proprietà, il tempio di Shamash serviva anche come agente di prestito per dei casi particolari. Infatti dai testi risulta che si doveva pagare «l'interesse di Shamash», intendendo l'interesse che il debitore doveva al tempio. Si conoscono prestiti di carità effettuati dal tempio a beneficio di uomini che erano diventati poveri; tali prestiti erano per lo più gratuiti.

In epoca paleo-babilonese sono documentati anche altri templi che cominciano ad assumere la funzione di erogare prestiti a un interesse più basso di altri. Prestano argento o prodotti agricoli ad un tasso di interesse più basso detto sempre «l'interesse di Shamash», in riferimento al dio della giustizia, per consentire a gente bisognosa di evitare gli usurai e la schiavitù per debiti, molto diffusa come dimostrano gli editti di remissione dei debiti promulgati dai sovrani paleo-babilonesi.

Fig. 9 Pianta del complesso della *ziqqurat* e dell'E-babbar di Shamash a Larsa secondo J.-L. Huot (da Matthiae 2000, p. 73)

Un altro grande centro di culto della divinità solare Shamash era a Sippar, un tempio che ha dato grandi archivi.

Tra il personale dei templi sono ben note le religiose *nadītu*, donne consacrate alla divinità; sono menzionate in testi paleo-babilonesi dal XIX al XVII sec. ed erano consacrate ad alcune delle divinità principali quali Marduk a Babilonia, Ninurta a Nippur, Shamash a Sippar. Esse godevano di uno statuto particolare e appartenevano a grandi e importanti famiglie di Babilonia e alcune alla famiglia reale. Abitavano degli spazi e case indipendenti dal tempio, individuali, raggruppate in uno spazio chiuso chiamato impropriamente chiostro/convento (*gagû*). Non potevano avere figli e la loro eredità era sovente oggetto di controversie tra gli eredi, come documentano parecchie tavolette giuridiche. Erano sotto il controllo di responsabili amministrativi.

La statuaria di epoca paleo-babilonese raffigura soprattutto re oranti. La glittica di epoca paleo-babilonese invece mostra una

grande quantità di figure divine; i simboli che esse tengono in mano sono ormai quelli che ne contraddistinguono la sfera d'azione e spesso esse poggiano i piedi sui loro animali-simbolo. Così il dio della tempesta Adad brandisce una mazza e un'arma a forma di fulmine mentre poggia i piedi su un toro accosciato; un dio guerriero (quasi sicuramente Marduk) tiene una spada e una mazza a testa di leone e sta in piedi su un dragone. Vari altri simboli quali un disco solare completano la scena.

Marduk diventa la divinità principale del *pantheon* ma non ancora sotto Hammurabi, che si presenta ancora come molto devoto ai molteplici dèi del *pantheon* sumerico. Sotto un successore di Hammurabi, Abieshukh, inizia una letteratura che esalta Marduk e che gli attribuisce caratteristiche che erano di Enlil e di Enki.

VI.2.4 – La letteratura di epoca paleo-babilonese

Soprattutto il grande centro di Nippur ha restituito molti testi di epoca paleo-babilonese, provenienti dalla scuola degli scribi annessa al tempio. Moltissimi testi, i duplicati dei quali si troveranno poi nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive, hanno una redazione paleo-babilonese trovata dagli scavi americani a Nippur e conservata nel museo di Philadelphia.

Accenneremo solo alle principali composizioni, inni e preghiere la cui prima redazione è con certezza paleo-babilonese ed è stata ritrovata in uno dei grandi archivi templari di cui si è detto.

Un testo giuntoci in due copie di epoca paleo-babilonese racconta la sconfitta dei Gutei da parte del re di Umma e Uruk, Utukhegal e la sua battaglia contro di loro. Il dio Enlil affida a Utukhegal il compito di eliminare il nome dei Gutei.

Bisogna ricordare le copie paleo-babilonesi su tavolette delle iscrizioni originarie (e per lo più in accadico) su statue dei sovrani di Akkad che erano state da essi situate nel tempio Ekur di Nippur (v. p. 152). Ma si devono ascrivere al periodo paleo-babilonese parecchie composizioni nuove in lingua accadica sui sovrani di Akkad, diventati ben presto modelli di regalità eroica. Questi testi riprendono certamente episodi della vita dei sovrani accadici e traggono spunto dalle iscrizioni originali dei re, che erano visibili sulle statue nel tempio Ekur di Nippur e probabilmente in altri santuari. Costituiscono però un'elaborazione delle scuole scribali templari di epoca paleo-babilonese e rispondono anche all'intento di tali scribi di condizionare le scelte politiche e religiose dei sovrani dell'epoca (Liverani 1993).

Nei presagi su Sargon e nelle composizioni letterarie successive, Sargon viene presentato come il protetto della dea Ishtar.

Nel testo conosciuto come «La leggenda della nascita di Sargon» (testo noto però da manoscritti di epoca neo-assira e neo-babilonese), il re racconta in prima persona la storia della sua nascita. Egli è figlio di una sacerdotessa *entum*, dichiara di non aver mai conosciuto suo padre, mentre il fratello del padre abita i monti. Il bimbo viene partorito di nascosto, posto in una cesta chiusa e impermeabilizzata con il bitume e affidata all'Eufrate. Nel suo viaggio lungo il fiume la cesta si ferma in un canneto dove l'acquaiolo Aqqi lo raccoglie e lo alleva, facendone un giardiniere. Nella giovinezza Sargon ottiene l'amore di Ishtar e grazie alla sua divina protettrice riesce a conquistare il trono. Il testo prosegue poi narrando le imprese del sovrano e le sue conquiste.
Un testo redatto in sumerico racconta l'ascesa al potere di Sargon che inizia la sua carriera alla corte del re di Kish Ur-zababa. Segue il racconto di un sogno di Sargon in cui il giovane sogna che la dea Ishtar sembra averlo destinato ad un grande avvenire. Ur-zababa, al quale il sogno viene narrato, comincia ad aver paura di Sargon e a temere per il suo trono. Lo invia quindi presso Lugalzagesi con un messaggio, forse per concertare un'azione comune contro Sargon o forse per istigare Lugalzagesi stesso ad ucciderlo. Ma Sargon detronizzerà il re di Kish e combatterà contro Lugalzagesi.

Parecchi testi letterari riguardano imprese di Naram-Sin, il nipote di Sargon e quarto sovrano di Akkad. Un testo letterario, giuntoci in tre differenti versioni di epoca paleo-babilonese, racconta, narrata dal re in prima persona, una grande rivolta, guidata dal re di Kish che capeggia molte città di Sumer e di Akkad. Naram-Sin, con l'aiuto di Ishtar, Anu e Annunitum, sposa di Anu, avrebbe sconfitto tutti i nemici.

Un testo letterario, conosciuto con il nome di «Naram-Sin e le orde nemiche», e di cui si conosce la prima redazione scritta di epoca paleo-babilonese, menziona lo scontro con i Lullubiti e il loro re Anu-banini. Di questo testo sono pervenute una copia paleobabilonese, due versioni in accadico da Boğazköy, la capitale ittita, e alcune versioni in ittita, una versione neo-assira, a dimostrazione della grande fortuna e fama che ebbe questo re e come sia stato considerato un esempio di grandezza da non imitare, perché aveva peccato di tracotanza nei confronti degli dèi.

Probabilmente ancora la scuola scribale del tempio di Nippur compose in epoca di Isin-Larsa o paleo-babilonese un testo in sumerico lungo 281 linee che è noto come «La maledizione di Akkad»; in essa l'arrivo dei Gutei viene presentato come una punizione inferta dagli dèi al re Naram-Sin, colpevole di aver distrutto il tempio Ekur di Nippur.

Una importante versione del poema accadico di Gilgamesh, e la più antica a noi pervenuta scritta in accadico, è stata redatta pro-

prio in periodo paleo-babilonese. È lunga 470 linee, un terzo circa della versione ninivita.

Tra i testi lettterari di cui ci è pervenuta una redazione scritta di epoca paleo-babilonese ne ricordiamo alcuni: «Enki e l'ordine del mondo» scritto in sumerico; «Enlil e Ninlil» testo classificato nel catalogo sumerico degli *incipit* come «C'era/c'è una città» (uru-na-àm). Il testo termina con una lode di Enlil come signore di abbondanza i cui decreti non possono essere alterati e una dossologia di lode al padre Enlil e alla madre Ninlil. Alcuni studiosi pensano che si tratti di un testo recitato durante un rituale in onore di Enlil e Ninlil, forse in occasione dell'annuale viaggio in barca della statua del dio Enlil dall'Ekur di Nippur al santuario Tummal, sacro a Ninlil, vicino a Nippur; «Enlil e Sud»: mito scritto in sumerico, fonda in un tempo mitico la realtà del matrimonio nella società mesopotamica.

VI.2.5 – La divinazione

I Mesopotamici facevano risalire la divinazione addirittura ad un re antidiluviano di Sippar, Enmeduranki, amato di Anu, Enlil ed Ea, prescelto da Shamash nel tempio E-babbar e al quale gli dèi Shamash e Adad avevano consentito di poter scrutare l'olio sull'acqua e il segreto di Anu, Enlil ed Ea, cioè l'astrologia. Lo stesso testo accenna quindi ad alcune forme di divinazione che il re avrebbe portato a Sippar e a Babilonia: «egli insegnò come scrutare l'olio sull'acqua, il segreto di Anu, Enlil ed Ea, la tavola degli dèi, la sacca degli oracoli del mistero di cielo e terra, lo scettro di cedro, caro ai grandi dèi».

La divinazione mesopotamica è stata classificata dagli studiosi in divinazione ispirata (profetismo) e divinazione deduttiva.

Con la divinazione deduttiva la conoscenza era acquisita attraverso l'osservazione di fenomeni, come l'esame delle viscere o del fegato degli animali sacrificati allo scopo (extispicina e epatoscopia), l'osservazione del fumo dell'incenso (libanomanzia) o delle gocce di olio gettate nell'acqua (lecanomanzia). Altre forme di divinazione deduttiva derivavano da osservazione di fenomeni naturali come il movimento degli astri e le eclissi (astrologia), i parti anormali (teratologia), le caratteristiche fisiche dell'uomo (fisiognomica) ecc.

La pratica divinatoria più diffusa in tutto il Vicino Oriente almeno nel III e nel II millennio, ma che continua ad essere praticata nel I millennio, fu quella dell'osservazione delle viscere e del fegato dell'animale sacrificato allo scopo. Ma già dall'epoca paleobabilonese si osservava e studiava anche il comportamento dell'animale immolato al momento della morte, fosse esso un ovino o un uccello:

«se la pecora (una volta sgozzata) digrigna i denti la sposa dell'interessato giacerà con qualcun'altro e lascerà la sua casa;
se la laringe dell'uccello (appena sacrificato) si distende e grida «ziz». Un leone assalirà un viaggiatore».

Organi interni che servivano per l'esame divinatorio erano il polmone, il cuore, l'intestino (extispicina), il rene e soprattutto il fegato (epatoscopia). Il fegato era oggetto di un'analisi anatomica estremamente approfondita; questo studio ha dato origine a un trattato che comprenderà, in epoca neo-assira, più di 17 tavolette; ogni parte del fegato ha un nome che lo identifica e tutte le parti dell'organo hanno nomi sia di località come il cammino, il sentiero, il dito ecc.

«Se la base del Lobo è perforata: la moglie del sacerdote ruberà i beni consacrati, oppure un addetto al tempio avrà rapporti sessuali con una grande sacerdotessa;
se il Dito mediano del polmone è staccato sulla destra e la sua parte sinistra sottrae alla vista la parte destra: un campagnolo ingannerà un cittadino;

se (la parte chiamata) il Palazzo è priva di apertura: il paese sarà abbandonato dal suo dio;
se la Bile è come la pianta-*ḫaribanum*: è il presagio di Sargon che non ebbe uguali» (Bottero 1982)

Anche la libanomanzia è già nota da trattati di epoca paleo-babilonese e poi da testi neo-assiri; si faceva un «sacrificio fumigante», si bruciavano cioè piante aromatiche «in modo che gli dèi potessero odorare il profumo» (Pettinato 1966).

Il rituale prevedeva che l'operatore sacro si servisse di un incensiere riempito di brace sulla quale versava, secondo un ordine preciso, cipresso, ginepro e farina. Il presagio si manifestava attraverso le forme del fumo che potevano essere «a turbante», «a corona», «ripieno di stelle», oppure attraverso la direzione del fumo, verso oriente, occidente ecc.

«Se l'incenso è intrecciato come un turbante: avverrà un'insurrezione contro il re;
se l'incenso si cinge di una corona: innalzamento del capo;
se l'incenso è ripieno di stelle: sul conto dell'interessato saranno messe in circolazione delle chiacchiere;
se l'incenso tira da destra verso oriente: il dio che tu interroghi sarà presente al tuo sacrificio»

Ben documentate sono anche la lecanomanzia e l'aleuromanzia che si praticavano seguendo procedimenti simili; l'indovino si serviva di una coppa riempita d'acqua all'interno della quale si versava l'olio (nella lecanomanzia) o la farina (nella aleuromanzia); a seconda della forma e della direzione che prendevano le gocce d'olio o la farina nell'acqua si aveva un responso positivo o negativo.

«Se io verso l'olio nell'acqua e l'olio scende e di nuovo sale e poi circonda l'acqua: per la campagna militare, disastro; per il malato, la mano del dio, la mano è pesante;
se l'olio verso oriente fa fuoriuscire una goccia e questa si attacca all'orlo dell'olio: per il malato, egli guarirà, per la campagna militare, io sconfiggerò il nemico,
se la farina raggruppata verso occidente è intatta a destra e a sinistra, ma divisa al centro, il malato in questione sarà oggetto di previsioni pessimistiche, ma egli resterà sano e salvo...»

Gli scribi paleo-babilonesi hanno raccolto e ordinato in serie i presagi (*amūtu*) da far studiare agli operatori sacrali che imparavano a capire i segni divini e a leggere il fegato e le viscere degli animali. Queste raccolte di presagi sono tutte in lingua accadica; evidentemente la tradizione mantica non fu messa per iscritto prima dell'affermarsi della lingua accadica.Si traggono presagi anche dall'osservazione dei parti anomali, sia degli uomini sia di animali, raccolti in un trattato chiamato, dalle prime parole, *šumma izbu* = «se un feto», che, in epoca neo-assira, diventerà una grande raccolta. Altri interventi rituali, come ad es. gli esorcismi, gli scongiuri sono scritti in prevalenza in lingua sumerica e se ne ha, come si è visto, una attestazione molto arcaica (v. pp. 128-129).

Fig. 10 Modellino di fegato di argilla di età paleo-babilonese (da *Storia della Scienza* Treccani 2001. vol. 1, p. 272)

Si datano al periodo paleo-babilonese alcuni scongiuri particolarmente lunghi che comprendono anche dialoghi divini che in una forma narrativa mitologica presentano la mediazione tra il dominio umano e quello divino. Tra gli esseri extra-umani invocati o che si cerca di scacciare vi è l'*udug*. Esso è descritto talora come essere negativo, altre volte con valenza positiva. Era una entità capace di aiutare ma anche di nuocere.

I sacerdoti che sono menzionati come addetti ad operare gli scongiuri sono il sacerdote $gudu_4$, e anche i sacerdoti *mašmaššu*

negli scongiuri in accadico. Anche l'*āšipu,* che sarà poi molto menzionato negli scongiuri del I millennio a.C., compare già in epoca paleo-babilonese. Le divinità più frequentemente invocate sono il dio Enlil e la dea Ningirim. Proprio gli scongiuri consentono di conoscere la sfera d'azione della dea Ningirim, non molto nota ma che risulta essere la dea che presiede agli scongiuri. Altre divinità invocate sono Adad, soprattutto negli scongiuri di provenienza semitica, Shamash, Sin, e Kakkabu. Ancora negli scongiuri semitici si invocano il fiume Balikh e la montagna Armarik.

VI.2.6 – Inni e preghiere

Dall'epoca paleo-babilonese si conoscono composizioni che all'inizio o alla fine sono definite dagli scribi come «canto di glorificazione» (*zamār tanitti).* Sono degli inni di lode e di glorificazione ad una divinità. Il termine *zamāru* «canto», che si trova sovente all'inizio di composizioni di lode a varie divinità, fa comprendere come questi inni fossero senz'altro accompagnati dalla musica. Se non vi è una classificazione dello scriba antico, l'abbondanza di verbi come elogiare, cantare, lodare, esaltare, magnificare, il tono lirico e gli appellativi elogiativi della divinità fanno classificare facilmente un testo come un inno alla divinità. Lo studio degli inni è fondamentale per comprendere il carattere di una divinità e le sfere di azione alle quali è preposta. Alcune volte al carattere innico elogiativo di una divinità si unisce la richiesta di perdono delle colpe dell'uomo, la richiesta di protezione e di liberazione dai mali. Quindi a volte in un testo si mescolano lode alla divinità, preghiera di richiesta di aiuti vari, preghiera di pentimento e scongiuro.

Fig. 11 Placca circolare con scena rituale con musicanti e danzatrici (da Matthiae 2000, p. 69)

Essendo tutti cantati e accompagnati da strumenti musicali questi inni e preghiere sono composti in poesia e fanno uso della metrica, con divisione in strofe, distici. Molte sono le ripetizioni di concetti fondamentali. La divisione in strofe resterà in uso fino agli ultimi testi noti. Sono documentate strofe di 4 versi, di 3 e di 2 versi, ma anche di 10, 5 o 3 versi. Gli inni sono talvolta in prima

persona ed è il recitante quindi che si rivolge alla divinità direttamente chiamandola con la seconda persona. A volte si parla della divinità in 3ª persona, qualche volta si usa il vocativo.

Sono pervenuti vari inni composti perché fossero recitati da o per conto di sovrani paleo-babilonesi, come ad es. l'inno di Samsuiluna a Nanâ e di Ammi-ditana a Ishtar.

Alcuni inni sono molto lunghi e sono delle vere e proprie composizioni complesse, sia come lunghezza sia per la struttura particolarmente articolata. Il grande inno a Shamash (Lambert 1976) si pensa abbia avuto un uso indubitabilmente liturgico; questo grande inno alla divinità solare, che si può far risalire all'epoca paleobabilonese come composizione, anche se proviene da manoscritti più recenti, è un magnifico esempio di inno alla divinità dallo studio del quale risultano evidenti quante nostre espressioni derivino dal mondo mesopotamico.

Anche gli altri pur lunghi e complessi inni hanno senz'altro avuto un uso liturgico, come è stato recentemente riconosciuto per l'*Enuma-elish*, lungo inno in onore di Marduk. Non tutti gli studiosi sono d'accordo su questa interpretazione e alcuni continuano a pensare ad un carattere puramente letterario e non cultuale dell'inno. Un grande inno ad Ishtar, signora di Nippur, fa allusione a rituali festivi ed è evidente che era recitato nel corso di celebrazioni di rituali.

VI.2.7 – Testi lessicali

Gli scribi del II millennio composero anche liste di templi mesopotamici. Si riconoscono vari tipi di liste, ordinate secondo diversi criteri di catalogazione: liste lessicali di templi, liste topografiche, cioè ordinate secondo un principio topografico. Alcune liste sembrano organizzate secondo principi tematici e acrografici; altre sono ordinate secondo principi teologici, raggruppando i templi secondo la divinità o le divinità cui erano dedicati. Una lista presenta i templi in ordine gerarchico, secondo la loro importanza. Le liste lessicali di templi derivano sicuramente da liste sumeriche raggruppanti tutti i termini che cominciavano con «casa», «tempio» (é). Queste liste comprendono anche edifici e parti di edifici che non erano templi, ma edifici civili. Si conoscono due liste unilingui paleobabilonesi: un grande testo che confluirà poi in ur$_5$-ra=*ḫubullu* XXI-XXII e la lista conosciuta con il nome di Proto-Kagal.

La lista Proto-Kagal permette di conoscere molti templi: inizia con il tempio di Ea a Eridu (é-abzu) e altri templi a lui dedicati. Segue poi la sezione sul complesso di edifici templari di Nippur che

comprende templi per Enlil, Ninlil, Nusku, il tempio per il figlio di Enlil, Ninurta, e poi una sequenza di piccoli santuari, diversamente poco conosciuti, di divinità appartenenti alla cerchia di Enlil di Nippur. Queste liste a volte offrono l'unica menzione di certi templi non noti altrimenti e sono composte con gli stessi criteri delle liste divine, raggruppando cioè i templi secondo famiglie divine.

VI.2.8 – La storia di Atra-khasis, il grande saggio

È all'epoca paleo-babilonese che si datano i più antichi testi che narrano la storia di Atra-khasis (il cui nome significa «il grande saggio»).

Il testo è noto da più di 20 tavolette, scritte in accadico e appartenenti ad epoche diverse. Dei manoscritti di epoca paleo-babilonese, uno è databile all'epoca del re Ammi-ṣaduqa (1646-1626 a.C.) della I Dinastia di Babilonia. Il testo fu copiato fino all'epoca neo-babilonese a riprova del grande interesse che presentava per i Mesopotamici. La redazione paleo-babilonese ha più di 1.200 linee.

Il testo inizia con un'espressione sulla quale tantissimo è stato scritto: «*inūma ilū awīlum* ...» perché letteralmente la traduzione è «quando gli dèi uomo», senza che tra i due nomi vi sia un verbo; questa prima linea è stata tradotta e interpretata in svariati modi con molte polemiche tra gli studiosi; la traduzione ora più comunemente accettata è «quando gli dèi (come) l'uomo portavano il canestro di lavoro e lavoravano, grande era la loro fatica...»

Si vuole accennare qui ad alcuni problemi filologici e di comprensione di termini che creano difficoltà di interpretazione del testo.

Le linee del testo con il racconto del sacrificio del dio (v. p. 51) sono state oggetto di un grandissimo dibattito; il passo è perfettamente conservato, i termini sono semplici e ben noti, la sintassi non è difficile, ma il testo resta di difficile comprensione:

> «Siano dio e uomo
> mescolati insieme nell'argilla.
> Che noi possiamo ascoltare il "tamburo" per il resto del tempo,
> ci sia uno «spettro» dalla carne del dio,
> che esso proclami (l'uomo) vivente come suo segno,
> in modo che egli/esso non possa essere dimenticato, che ci sia uno spettro»....

Alcuni studiosi, sicuramente influenzati dalla concezione cristiana dell'anima immortale, presente in ogni uomo dal momento del suo concepimento, hanno interpretato questa componente fisica divina nell'uomo come una parte immortale e hanno tradotto il termine *eṭemmu* presente nel testo come «lo spirito», che non può morire e che

sopravvive all'uomo dopo la morte del corpo. In realtà altri studiosi hanno invece sottolineato che il termine *eṭemmu,* se tradotto «spirito», può ingenerare confusione. In tutti i contesti *eṭemmu* indica una sorta di fantasma, di spettro, impalpabile ma con le sembianze umane, che è quanto resta dell'uomo nel regno degli Inferi e non si può quindi tradurre con «spirito», che implica una ben diversa concezione di sopravvivenza oltre la morte.

Inoltre anche il resto del passo è molto ambiguo e sfugge ad una interpretazione soddisfacente. È incerto che cosa significhi il «tamburo», da alcuni interpretato come un vero tamburo utilizzato nei rituali come accompagnamento musicale, oppure se esso indichi il battito del cuore umano. Non è chiaro inoltre che cosa non deve essere dimenticato, se (l'uomo) vivente, oppure il fantasma oppure, il tamburo o, forse, l'atto della creazione (Cooper 1991). È comunque da notare che in tutta la letteratura mesopotamica solo i morti hanno un *eṭemmu*, cioè un fantasma.

Gli studiosi, in seguito all'esame di tutti i testi letterari di epoca di Ur III, Isin-Larsa e paleo-babilonese hanno distinto due cosmogonie, l'una cosiddetta cosmogonia di Eridu, perché tra le divinità dei primordi vi è Apsu, le acque primordiali che diverranno la sede del dio di Eridu, Enki e l'altra, la cosmogonia di Nippur, nella quale si contrappone un universo embrionale presieduto da An a un mondo completamente organizzato guidato da Enlil, che comincia con la separazione di cielo e terra (An e Ki) seguita dalla creazione dei corpi celesti, dei grandi dèi Anunnaki ecc.

Il ruolo di creatore, cioè della divinità che ha il potere di chiamare all'esistenza le varie componenti del mondo, spetta nei diversi testi a An, Enlil e Enki. In alcuni miti la creazione di uomini e animali spetta a volte ad una Dea madre.

Bisogna sottolineare che cosmogonie sumeriche, o meglio, scritte in sumerico, si trovano in diversi testi quali dispute, miti, rituali, liste divine, incantesimi. Così anche cosmogonie in accadico si ritrovano in tipi diversi di testi. Ma bisogna precisare che, qualunque sia la divinità che interviene nella creazione, l'atto creativo non è descritto dettagliatamente nel suo svolgersi. I verbi utilizzati sono tutti vaghi e presi dal vocabolario delle varie attività dell'uomo mesopotamico; e molti verbi provengono dal lessico della costruzione di edifici. Il testo ne evidenzia il risultato: «stabilire sulle sue fondazioni», «elevare», «donare forma», «stabilire solidamente», ma anche «fare apparire», «disegnare una figura». Il verbo più frequentemente usato è *banû* che indica il «fare» nel senso di costruire un oggetto, generare, edificare un edificio, costruire, modellare un oggetto o una statua in argilla o altri materiali ed è un verbo molto generico.

VI.3 – L'età di Mari

I testi degli archivi reali della città di Mari, sul Medio Eufrate, ritrovati numerosi (circa 20.000 numeri di inventario) dagli archeologi francesi, hanno consentito di scrivere la storia della Mesopotamia e della Siria per un cinquantennio tra il 1830 e il 1780 a.C. circa. L'epoca si chiama età di Mari proprio perché è la ricchissima documentazione da Mari che consente di conoscere la storia di questo periodo e delle sue complesse vicende politiche. La media valle dell'Eufrate, l'Alta Mesopotamia, la Siria e la Mesopotamia sono in questo periodo dominate da dinastie di origine amorrea che si scontrano per aumentare il loro dominio politico.

VI.3.1 – Il re Yakhdun-Lim

A Mari prevale alla fine del XIX sec. il re Yakhdun-Lim (1825-1810 a.C.) che riesce ad avere il sopravvento su altri re della zona del Medio Eufrate. Egli racconta la storia delle sue conquiste in una serie di grandi mattoni di fondazione che sono stati ritrovati nelle fondazioni del tempio di Shamash:

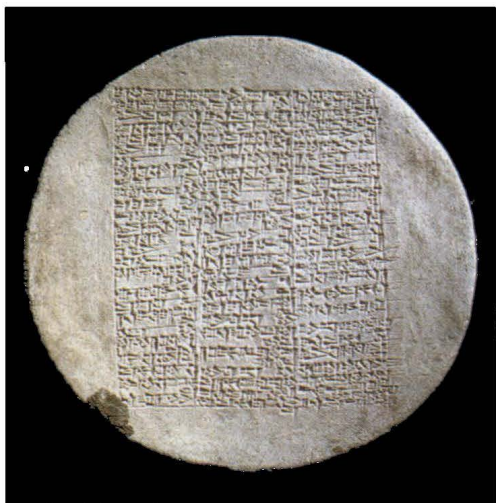



Fig. 12 Disco di fondazione di Yakhdun-Lim di Mari (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 299)

«A Shamash, re del cielo e della terra, giudice degli dèi e dell'umanità, il cui retaggio è la giustizia, mentre il diritto (=le leggi) in dono gli è stato dato; pastore delle teste nere, dio splendente, giudice dei viventi, (dio) che accoglie le suppliche, che ascolta la preghiera, che esaudisce (letteralmente riceve) il lamento, che elargisce vita (e) gioia di cuore per lunghi giorni a coloro che lo temono, che è signore di Mari. Yakhdun-Lim, figlio di Yagid-Lim re di Mari e del paese di Khana, scavatore di canali, costruttore di mura, stabilitore di stele commemoranti il (suo) nome procuratore di ricchezza e di abbondanza per la sua gente, realizzatore d'ogni cosa nel suo paese, re forte, giovane (guerriero) splendido.
Allorché Shamash la sua supplica ebbe accolto e la sua parola ebbe ascoltato, Shamash, di Yakhdun-Lim fu sollecito a porsi in marcia al suo fianco. Da quando, fin dai giorni immemorabili, il (dio) aveva edificato la città di Mari, re alcuno, residente a Mari, il mare non aveva raggiunto, le montagne dei cedri e dei

cipressi, montagne eccelse non aveva raggiunto e il loro legname non aveva tagliato; Yakhdun-Lim, figlio di Yagid-Lim, re valente, toro selvatico tra i re, con valore e potenza (fino) alla riva del mare (Mediterraneo) andò e al mare i sacrifici della sua regalità grandiosamente offrì. Il suo esercito dentro il mare con l'acqua si lavò. Nelle montagne dei cedri e dei cipressi, montagne eccelse, penetrò e cipressi, cedri, legname di bosso e di sandalo, questi alberi tagliò. Fece un radicale saccheggio. Impose il suo nome e il suo valore fece conoscere. Questo paese della riva dell'oceano assoggettò; ai suoi ordini lo fece vivere; dietro di sé lo obbligò a marciare; un tributo perpetuo ai suoi abitanti impose ed essi il loro tributo gli portavano. (Segue il racconto di varie imprese belliche)
Poi completò (il rifacimento) delle rive dell'Eufrate e, per (ottenere favori) per la sua vita, un tempio a Shamash suo signore, un tempio la cui esecuzione è perfetta e la cui progettazione è rifinita quale ornamento della sua divinità, (per lui) costruì e nella sua sede maestosa lo installò. Questo tempio con il nome Egirzalanki chiamò, «Tempio della delizia del cielo e della terra». Che Shamash, abitante in questo tempio, a Yakhdun-Lim, costruttore del suo tempio, re caro al suo cuore, un'arma possente che conquista i nemici (e) un lungo regno di benessere e di abbondanza (piena) di gioia per giorni duraturi gli conceda!
Chi questo tempio distruggerà, chi con progetti di (cattiveria) e di malvagità (letteralmente non bene) gli si accosterà; (chi) il suo muro di base non consoliderà (o) il suo crollo non rimetterà in piedi o l'offerta (di pane) ad esso destinata sopprimerà; (chi) il mio nome (ivi) scritto cancellerà o farà cancellare (e) il suo nome non scritto scriverà o farà scrivere a causa della maledizione (=per evitare la maledizione) un'altra (persona a ciò) istigherà, quell'uomo sia egli un re o un governatore o il capo di una comunità o una persona qualunque, di quell'uomo Enlil, il giudice degli dèi, il suo potere regale degradi tra tutti i re! Sin, il fratello grande tra gli dèi suoi fratelli, con una maledizione grande lo maledica!
Nergal, il signore di (ogni) arma, la sua arma infranga e non riceva (più) morti; nella casa del destino il suo destino renda cattivo!
Aya, la sposa, la grande signora, sia quella che rende cattivi i suoi affari davanti a Shamash per sempre! Bunene, il grande visir di Shamash, recida la sua vita (oppure: tagli la sua gola); la sua progenie distrugga così che la sua intera posterità non abbia più a camminare davanti a Shamash!».

VI.3.2 – Shamshi-Adad e Yasmakh-Adad

Ma Yakhdun-Lim viene sconfitto da un altro re amorreo che ha iniziato la sua conquista dell'Alta Mesopotamia, approfittando della debolezza del re assiro e di quello di Eshnunna e costruendo in Alta Mesopotamia un suo regno potente. Il re Shamshi-Adad, il cui nome amorreo è da leggersi Shamshi-Haddu «Il dio Haddu è il mio sole», scelse, come base per le sue operazioni e poi come capitale, una città nell'alta valle del Khabur il cui nome era Shekhna, da lui chiamata Shubat-Enlil, letteralmente «il luogo di abitazione di Enlil» in onore del dio che garantiva la legittimazione del potere in Mesopotamia. La città si trova nella Gezira siriana ed è oggetto da una ventina d'anni di scavi

Fig. 13
Facciata del tempio della Signora del Paese di Apum a Tell Leilan (da Matthiae *et al.* 1995, p. 38)

americani che hanno portato alla luce in varie zone del *tell* parecchi edifici monumentali dei vari signori che regnarono sulla città e in particolare dell'epoca di Shamshi-Adad. Nella parte nord-orientale dell'acropoli è stato scavato un grande tempio che presenta varie fasi delle quali la più monumentale è da attribuirsi, grazie al ritrovamento di sigilli cilindrici iscritti, a Shamshi-Adad. In questa, che è anche la fase meglio conservata, il tempio presenta un'antecella e una lunga cella centrale fiancheggiata da ambienti più stretti. Le facciate nord e sud erano decorate con mezze colonne di mattoni crudi; alcune di queste mezze colonne hanno una delicata forma a spirale e la direzione della spirale si presenta alternata da una colonna all'altra, altre colonne hanno delle raffigurazioni elaborate di fronde di alberi di palma. Soprattutto la facciata nord, che si vedeva in alto sull'acropoli, doveva fornire una grandiosa impressione. Il tempio si è supposto fosse dedicato ad una divinità femminile di cui non è possibile ancora conoscere il nome ed è stato chiamato tempio della Signora di Apum dal nome del paese dove la città sorgeva (Weiss 1985).

Colonne decorate con mattoni crudi e spirali simili sono attestate anche in altri edifici pubblici contemporanei della Mesopotamia, tra cui un tempio a Tell Rimah, nella piana del Sinjar, e nel tempio E-babbar di Larsa in Mesopotamia, dedicato alla divinità solare.

Dalla capitale di Shamshi-Adad provengono anche degli archivi, ancora per lo più inediti, che consentono di conoscere vicende del periodo e di confrontarle con i dati dei contemporanei testi di Mari.

Shamshi-Adad, conquistata Mari, vi insediò il figlio Yasmakh-Adad, di cui le lettere degli archivi di Mari consentono di conoscere i comportamenti, la sua totale dipendenza dal padre, il suo matrimonio con una principessa figlia del re di Qatna, altro grande regno siriano del periodo.

VI.3.3 – Zimri-Lim

Quando Shamshi-Adad scompare dalla scena politica in modo ancora oscuro, Zimri-Lim, della famiglia del re Yakhdun-Lim e che era fuggito ad Aleppo all'epoca della conquista di Shamshi-Adad,

aiutato proprio dalle truppe del re di questa città, capitale del regno potente di Yamkhad, riconquista il trono dei suoi padri, eliminando Yasmakh-Adad. Il re Zimri-Lim inizia poi una politica di alleanze e di guerre per difendere il suo regno e per espanderlo. Si allea con altri sovrani amorrei, quelli di Larsa e di Babilonia (Hammurabi), per opporsi ad un altro blocco di potenze orientali tra cui l'Assiria, Eshnunna e l'Elam. Tutte queste vicende emergono dai testi degli archivi di Mari dai quali si apprende anche che Hammurabi, prima alleato di Mari, volle conquistare anche questo importante territorio. Mari sarà presa e distrutta da Hammurabi e non si risolleverà più.

I testi di Mari, con la loro varietà di lettere, consentono di scrivere anche la storia religiosa del periodo e di conoscere a fondo la religione amorrea.

VI.3.4 – Il pantheon

Il dio più importante del medio Eufrate era Dagan, venerato soprattutto a Terqa, Saggaratum e Tuttul. Ha anche un tempio a Mari, ma il grande tempio di Dagan, cui si rivolge Zimri-Lim per le profezie è quello di Terqa. Anche il tempio di Dagan a Tuttul (ancora non scavato) risulta essere molto importante già all'epoca di Ebla e poi in età accadica se il grande Sargon di Akkad si prosterna a Tuttul davanti al dio Dagan che gli apre la strada dell'occidente. È un dio molto popolare già dal III millennio, come si evince dall'onomastica della zona. Il re di Mari protagonista della rivolta generale contro Naram-Sin ha il nome di Migir-Dagan e all'epoca degli archivi molti nomi, soprattutto tra i Beniaminiti, ricordano il dio. Anche durante la loro ribellione i Beniaminiti cercano di avere accesso ai templi di Terqa e Tuttul. Questi due templi sono comunque dei santuari amorrei la cui importanza era ampiamente riconosciuta nei più diversi ambienti, come dimostra anche un *ex voto* del re Kudur-mabuk di Uruk ritrovato a Terqa.

Il dio Dagan ha un grande risalto nel testo pubblicato con il nome di «L'epopea di Zimri-Lim». Il tono è molto poetico e ricorda le lettere al dio di epoca neo-assira, inviate da alcuni sovrani a divinità; è stato redatto all'inizio del regno di Zimri-Lim. Non comincia come una lettera ma come esaltazione della persona del re. Si ricordano poi tutti gli avvenimenti militari che hanno portato alla vittoria del re e si conclude con una acclamazione di Zimri-Lim che entra nel tempio di Dagan a Terqa per offrire il sacrificio e chiedere a Dagan di Terqa prosperità, vita e forza per sé. È notevole che Zimri-Lim si

rivolga a Dagan e non a Itur-Mer di Mari che è ora riconosciuto come la divinità poliade di Mari sotto la dinastia di Zimri-Lim.

La dea Ishtar era una dea molto venerata dagli Amorrei. A Mari si celebrava in suo onore una grande festa relativamente alla quale è documentato un rituale. A Der c'era un grande santuario per la dea Deritum, forse il nome con il quale la dea Ishtar era venerata in questo sito; Der era un villaggio nella valle di Mari, omonimo della città alle fonti del Balikh.

Un'altra grande divinità del *pantheon* mariota è il dio Adad, una delle figure divine più importanti della vita religiosa a Mari, molto più importante che nelle religioni mesopotamiche. Si conoscono diversi luoghi dove era venerato il dio Adad; in primo luogo era venerato Adad di Aleppo, di cui ora è stato identificato, nella cittadella di Aleppo, il tempio. Tale santuario esisteva già ed era e molto venerato all'epoca di Ebla dalle genti di Siria e dell'alta Mesopotamia, come dimostrano i testi di Ebla. Fu molto venerato all'epoca di Mari da genti siriane e straniere, come dimostra anche l'onomastica.

Tra i testi di Mari vi è un *unicum* che ricorda un combattimento del dio Adad contro il dio del mare. È una lettera inviata a Zimri-Lim da un suo funzionario e che riporta un lungo discorso del dio Adad di Aleppo rivolto ad un profeta. Il dio racconta di aver donato prima il paese a Yakhdun-Lim, ma in seguito alla poca fedeltà del re verso Adad di Aleppo, il dio ha deciso di donare il paese a Shamshi-Adad. Il dio ricorda poi a Zimri-Lim di averlo ricondotto sul trono di suo padre e di avergli donato le armi con le quali egli si era battuto contro il Mare. È significativo trovare questo tema mitico della lotta di un dio della tempesta con la divinità marina in un testo dell'epoca di Mari (XVIII sec. a.C.), proveniente da Aleppo, città capitale di un regno (Yamkhad) che comprendeva pure Ugarit, parecchi secoli prima che a Ugarit si scrivessero i miti del combattimento tra Ba'al e Yam. E anche ad Ebla è stato riconosciuto recentemente questo tema mitico. (Fronzaroli 1998). Nella Bibbia si fanno allusioni a riguardo di una stessa impresa di Yahweh. Si tratta probabilmente di un motivo mitico di origine semitica.

Nergal, il dio degli Inferi mesopotamico, era venerato a Mari e il sumerogramma con cui era scritto il suo nome veniva pronunciato «Nergal», scritto con i segni NE.IRI.GAL e interpretato come «forza della grande fossa». Ma è evidente, dalle varianti dell'onomastica, che il dio era chiamato, nella lingua di Mari, Amum; era molto popolare nell'onomastica ed era il dio principale di parecchie città e particolarmente di Suprum (Durand 2000).

VI.3.5 – Il profetismo e la divinazione

La recente traduzione e reinterpretazione di parecchi testi di Mari (Durand 1986) ha dimostrato che il fenomeno del profetismo, per molto tempo documentato solo dalla Bibbia, è in realtà ben documentato già all'epoca di Mari in un modo sorprendentemente simile a quello biblico, al punto da far ipotizzare che il fenomeno del profetismo sia semitico-occidentale, nato e sviluppatosi proprio nella zona della Siria-Palestina, sicuramente agli inizi del II millennio o forse anche prima.

La maggior parte dei testi profetici di Mari appartiene ai regni di Yakhdun-Lim e di Zimri-Lim, con una grande interruzione all'epoca del cosiddetto interregno assiro dell'epoca di Yasmakh-Adad. Questo fatto è stato spiegato dagli studiosi francesi ipotizzando che questa abbondanza di profezie all'epoca di Zimri-Lim corrisponda ad un periodo di difficoltà nell'esercizio del potere e che le profezie si siano manifestate sotto il regno di Zimri-Lim in momenti di crisi nei quali il re si aspettava dalle divinità tutelari un sostegno in imprese forse non sempre giuste.

Leggere in ordine cronologico i testi che riguardano il profetismo a Mari equivale a ripercorrere le tappe più significative della vicenda dell'ultimo re di Mari Zimri-Lim, perché in tutti i momenti cruciali del suo regno le profezie sono arrivate a incoraggiare il re, a dissuaderlo, a volte a scoraggiarlo. Le profezie riguardano soprattutto avvenimenti politici quali la ribellione dei Beniaminiti, l'attacco di Eshnunna, il conflitto con l'Elam, l'inizio dello scontro con Babilonia e hanno avuto un vero significato politico. Esse sono state dettate dalla situazione del momento, assicurando al sovrano il sostegno totale delle divinità.

Fig. 14 Ricostruzione dei registri centrali della pittura della sala 134 del palazzo di Mari secondo P.François (da Matthiae 2000, p. 95)

Le divinità consultate e che inviano profezie sono soprattutto Dagan di Terqa e Adad di Aleppo. Le profezie danno modo di conoscere anche aspetti delle principali divinità delle popolazioni che si scontrano con il re Zimri-Lim. In un testo che è chiamato «il giudizio di Tishpak» il dio Dagan, signore della regione del Medio Eufrate, si erge contro Tishpak, il dio della regione di Eshnunna, pronunciando in un'assemblea degli dèi un giudizio contro di lui e dichiarando che

il predominio sulla regione da parte di Tishpak deve concludersi e passare agli dèi di Zimri-Lim.

Dalle iscrizioni dei sovrani di Eshnunna è infatti evidente che il dio Tishpak, raffigurato sovente con il simbolo del serpente, era il dio principale del *pantheon* di questo regno dominato anch'esso a quest'epoca da una dinastia amorrea. In una iscrizione di un sovrano di Eshnunna il re si proclama: «Ipiq-Adad, pastore delle teste nere, amato da Tishpak. figlio di Ibāl-pî-El». Il nome del sovrano è un nome teoforo e indica l'importanza del dio della tempesta in tutta l'area dominata dagli Amorrei. Si deve notare comunque che il nome del dio della tempesta, anche dagli scribi di Eshnunna è scritto utilizzando il logogramma sumerico IM. Ipiq-Adad è divinizzato in vita e di lui si conoscono parecchie dediche a varie divinità.

Le profezie divine sono trasmesse agli uomini da varie persone, sia di sesso femminile sia di sesso maschile, distinguibili in due tipologie. La prima è l'*âpilum* (femminile *âpiltum*) termine che significa letteralmente «il rispondente», cioè colui che risponde al richiamo del dio e conferma, in genere tramite un collegamento diretto con la divinità, quanto il dio ha fatto intravedere in una interrogazione oracolare epatoscopica e rende esplicite le risposte positive o negative del fegato. Si tratta di profezie provocate; solo in alcuni casi vi è un'ispirazione diretta dell'*âpilum*. Un testo di Mari consente anche di conoscere la denominazione locale per indicare queste persone che trasmettevano i messaggi delle divinità: *nabûm* che significa «i chiamati» dalle divinità per trasmettere i loro messaggi; il termine è usato anche nella Bibbia e documenta così chiaramente che si tratta dello stesso fenomeno che quindi ha origini ben più antiche.

Un altro tipo di specialisti della comunicazione delle profezie era chiamato «*muḫḫûtum*» (femminile *muḫḫûtum*), l'estatico, qualcuno che è invasato dal dio. Mentre in genere l'*âpilum* viveva e svolgeva la sua funzione presso il tempio di una divinità della quale era il rispondente, i *muḫḫû* vivevano da soli o in gruppo, come individui scelti dall'ispirazione divina a trasmettere il loro messaggio, ma isolati dal resto della popolazione. Alcune profezie sono ricavate da sogni premonitori, e questo avviene soprattutto nel caso della madre del re o di donne della famiglia reale.

La divinazione è del resto un preliminare necessario a tutte le azioni nel Vicino Oriente e il suo ruolo è essenziale nell'esercizio del potere. In una lettera di Mari il dio della tempesta consiglia imperativamente a Zimri-Lim di non partire per una campagna

senza avere prima consultato l'oracolo. Essendo così decisivo il presagio, i re e coloro che dovevano prendere decisioni dovevano conoscere qualche rudimento della tecnica della divinazione, non tanto da sostituirsi al personale addetto a questa funzione sacra, ma per poter controllare quello che l'interprete dei presagi diceva. Si è rinvenuto nei testi di Mari il giuramento solenne che questi doveva compiere al sovrano, giurando di dire subito e solo al sovrano il risultato della interpretazione del presagio, fosse esso favorevole o negativo; e doveva mantenere poi il segreto ad ogni costo. Il termine che designa questo operatore sacro in accadico è *barûm*, un participio del verbo *barūm* «vedere», colui che sapeva vedere nelle viscere o nel fegato dell'animale sacrificato a questo scopo. Il presagio non era valido se non sottoposto ad una controprova positiva. Gli archivi di Mari dimostrano che la pratica della divinazione non si limitava alla città capitale e alle città principali ma che questi operatori sacri erano dovunque, anche nei villaggi come pure tra le popolazioni semi-nomadi e tribali. Si considera che la divinazione, fatta con l'esame delle viscere e del fegato degli animali, sia una pratica nata in Mesopotamia e diffusasi poi in tutto il resto del Vicino Oriente antico. Ma bisogna osservare che tale pratica non sembra così diffusa nel III millennio in ambito sumerico, mentre la tecnica del presagio è chiaramente documentata ad es. ad Ebla nel III millennio. Il problema è che noi conosciamo la divinazione grazie alla gran massa di testi di epatoscopia babilonesi provenienti dalla Mesopotamia del I millennio (v. pp. 417-420). La distribuzione della documentazione porta a far ritenere che sia la Mesopotamia la patria della divinazione (e di molte altre espressioni culturali e religiose), che invece potrebbe avere avuto origine nelle regioni occidentali del Vicino Oriente antico, dalle quali si sarebbe poi rapidamente diffusa in altre aree vicine. Gli aruspici venivano consultati sovente, in particolar modo all'inizio del mese, per avere i presagi per tutto il mese.

Tra i presagi scritti su modelli di fegato ritrovati a Mari ve ne sono alcuni che si riferiscono ad avvenimenti del passato e riguardano i sovrani di Akkad. Mentre la protasi si riferisce a un particolare aspetto delle viscere o del fegato dell'animale sacrificato, l'apodosi, in questi *omina* storici, è al passato, con riferimento ad un grande nome o a un importante avvenimento storico. Tra le forme di divinazione praticate a Mari è stata recentemente riconosciuta quella tramite l'osservazione del volo degli uccelli, forma di divinazione che sarà poi molto praticata dagli Ittiti.

VI.3.6 – Le «lettere agli dèi»

Tra i testi di Mari si sono ritrovati alcuni testi chiamati «lettere agli dèi». Sono degli esempi di «lezioni dal passato»: si traeva cioè dalla storia passata l'insegnamento che la fortuna e il successo in una impresa derivavano dall'adeguamento alla volontà divina. Il più celebre è una lettera del re Yasmakh-Adad che racconta tutta la storia e la presa del potere, da parte della sua famiglia, ai danni di Yakhdun-Lim, come una decisione della divinità che ha fatto trasmettere un messaggio al re a questo proposito: coloro che si sono schierati dalla parte del dio hanno avuto il potere e quelli che hanno contravvenuto agli ordini del dio l'hanno perduto. Questo tipo di testi è naturalmente essenziale per conoscere la storia dell'insediamento delle varie dinastie amorree e della conquista, da parte loro, dei vari regni, con la presa, prima di una città di una qualche importanza per poi creare attorno ad essa un reame, ma anche perché si presenta la storia come una serie di eventi decisi dagli dèi a seguito di «peccati» dei vari re che perdono il potere. Il peccato di Yakhdun-Lim è difficile da capire a causa delle rotture del testo cuneiforme, ma si capisce che il re di Mari ha avuto una condotta empia. La dinastia di Mari di Yakhdun-Lim aveva cattiva reputazione. Shamshi-Adad molto frequentemente nei suoi testi rimprovera a questo re d'aver vissuto in modo scandaloso, circondato dalle sue favorite piuttosto che dalle sue mogli legittime. A un peccato segue una punizione divina: la rivolta di un figlio di Yakhdun-Lim, che a sua volta si macchia di una colpa grave che sembra essere stata quella di avere insediato una moglie in un luogo sacro, invece di restaurarlo in conformità con la sacralità del luogo.

In generale nel Vicino Oriente antico si interpretava un evento catastrofico come punizione divina per una colpa commessa dall'uomo; l'epoca emorrea non fa eccezione.

Il nome del dio cui è rivolta questa lettera del re Yasmakh-Adad è incerto perché vi è una lacuna nella tavoletta, ma sembra che possa essere Nergal. Probabilmente Yasmakh-Adad aveva rivolto una consultazione oracolare al dio e aveva ricevuto risposta da parte di un rispondente del dio che gli aveva portato il responso della divinità. Questa lettera è la risposta di Yasmakh-Adad al dio. Il re piange la sua sorte perché in seguito alla morte del figlio ha perso la sua discendenza; forse il dio gli ricorda una colpa da lui commessa o una disattenzione verso la divinità. Ma il re si difende ricordando la sua pietà verso gli dèi e l'empietà della dinastia che l'ha preceduto.

Riportiamo una parte di questa lettera al dio:

«Dì a Nergal, il venerato che mi ha così parlato; ecco quello che dice Yasmakh-Adad, il tuo servitore e tuo devoto.
Dalla mia giovinezza (so) che chiunque ha peccato contro un dio ha trovato la sua perdizione. Ognuno osserva le istruzioni divine. Già Ila-Kabkabû e Yagid-Lim hanno giurato tra loro un giuramento solenne nel nome della divinità. Ila-Kabkabû non ha commesso colpe contro Yagid-Lim ma Yagid-Lim ne ha commesse contro Ila-Kabkabû. Tu hai deciso di metterlo alla prova e hai marciato a fianco di Ila-Kabkabû. Ila-Kabkabû ha distrutto la sua fortezza e si è impadronito di suo figlio Yakhdun-Lim. Ora, malgrado la colpa che Yagid-Lim aveva commesso contro Ila-Kabkabû quando Shamshi-Adad è succeduto a suo padre, egli non ha commesso alcun peccato contro Yagid-Lim... (lacuna)
A causa della colpa che egli aveva commesso contro Shamshi-Adad e del fatto che egli teneva la signora... che era del dio, suo figlio Sûmû-Yamam ha cacciato Yakhdun-Lim fuori di Mari.
Sûmû-Yamam ha cominciato ad agire esattamente come suo padre e ha fatto cose scandalose: la tua dimora, che re antichi avevano fatto, l'ha distrutta e l'ha fatta diventare la dimora della sua sposa. Tu hai deciso di metterlo alla prova e i suoi servitori l'hanno ucciso. Tu hai deciso di sottomettere tutti i bordi dell'Eufrate sotto il potere di Shamshi-Adad. Considerato il peccato di Sûmû-Yamam contro di lui, tu hai dato in possesso a Shamshi-Adad la città di Mari e i bordi dell'Eufrate.
Allora egli (Shamshi-Adad) mi ha preso e mi ha installato come re/governatore di Mari. Una volta che egli mi ebbe installato re/governatore di Mari io ho acquistato una fama eterna e ho fondato una dimora di nobile...
E adesso, perché mi hai preso mio figlio? I re miei predecessori ti hanno chiesto un accrescimento del regno; in effetti, da parte mia, io ti chiedo vita e discendenza. Non desiderare quelli che sono ancora vivi! Che il paese non si estingua...».

VI.3.7 – Il culto e altre pratiche rituali

Recentemente (Durand 1998) è stato pubblicato un rituale dedicato alla dea Ishtar che si conosceva già in parte, ma che solo ora, dopo una serie di importanti *joins* effettuati dagli epigrafisti francesi di Mari sulle tavolette, si può comprendere ed apprezzare nel suo insieme. È un testo molto importante, essendo anche uno dei pochi rituali prescrittivi di questo periodo. Infatti i testi di Mari del II millennio documentano l'esistenza di molti rituali dei quali è impossibile conoscere lo svolgimento proprio perché non se ne è conservato il testo. Nel caso del rituale di Ishtar si può ora arrivare a conoscere un rituale amorreo.

Il testo inizia con la descrizione dei preparativi nel tempio per il rituale. Si mette un letto, probabilmente per il re che può passarvi la notte e verosimil-

mente avere un sogno, cioè mettersi in comunicazione con la dea per conoscerne la volontà.
Viene poi posizionata la statua della dea e accanto a lei altre statue di divinità minori che stanno alla sinistra e alla destra della statua della dea.
Dietro prendono posto le divinità minori che sono menzionate anche ad Ebla e la cui lettura e funzione è chiarita proprio da questo rituale. Sono le divinità dingir-gub-ba, letteralmente le divinità che stanno in piedi, sono cioè delle divinità al servizio della divinità principale che perciò stanno in piedi dietro la sua effigie.
Entrano poi molti artigiani e operai di Mari che depongono di fronte alla dea i loro attrezzi di lavoro. Non è chiaro se si richieda così la protezione della dea su queste attività lavorative, per lo più artigianali.
Il rituale prescrive dettagliatamente ogni momento. Dopo alcune aspersioni rituali purificatorie si porta il pasto alla divinità; esso consiste in un vassoio sul quale vengono poste focacce e altri beni edibili. Infine, e questa parte non era stata compresa, viene mimato un pasto rituale. Un uomo, un sacerdote, consuma il pasto della dea. Infine, dopo il pasto, si svolgono degli scontri tra lottatori. È importante notare che proprio qui è documentata per la prima volta l'esistenza di una prova agonistica in onore di una divinità. Queste lotte, scontri rituali del tipo degli agoni tra atleti che gareggiano di fronte alla divinità, saranno poi frequenti nei rituali ittiti, ma la loro origine si ritrova già nel mondo semitico-occidentale di Mari. L'agonistica è legata, in Mesopotamia e in Siria, alla festa di un dio, così come sarà poi in Grecia dove le Olimpiadi sono agoni dedicati a Zeus Olimpio. Anche i giochi funebri, per esempio i giochi funebri in onore di Patroclo, hanno un valore rituale e sono agoni dedicati ai defunti.
In parecchi momenti del rituale si intonano dei canti, di tipi diversi a seconda del momento, dedicati alla dea e invocanti la dea. Proprio questi canti, queste preghiere erano state un ostacolo alla comprensione del rituale. Si è ora compreso che lo scriba ha indicato l'*incipit*, la prima linea del canto, della preghiera. Tutte le preghiere del rituale sono recitate in sumerico, lingua sicuramente non più parlata da centinaia d'anni ma che ancora era imperante nella liturgia. Ma lo stesso scriba di Mari non comprende a volte il significato della frase in sumerico e scrive il titolo della preghiera, cioè la prima linea, con degli errori dovuti alla sua erronea interpretazione del sumerico. Per questo era così difficile capire queste linee. È stato riconosciuto che questi inni e preghiere facevano parte di repertori di inni e preghiere ben noti grazie a testi della biblioteca di Assurbanipal a Ninive, che elencavano la prima linea di molte composizioni dedicate alle divinità. Alcune di queste preghiere sono lamentazioni che si rivolgono alla dea perché non permetta che la sua città venga distrutta.

Altri rituali sono noti dai testi di Mari. Un testo, dell'epoca di Shamshi-Adad, sembra essere un calendario liturgico che stabilisce quando deve essere compiuto il rituale del *kispum* legato ad un culto dei re defunti che ora è ben documentato dai ritrovamenti recenti delle tombe di Qatna. Il rituale prevede il consumo di un pasto in onore degli antenati defunti, preceduto da sacrifici di animali nella sala del trono e dalla cottura delle carni che devono essere presentate a Shamash.

Fig. 15
Disegno ricostruttivo della *Pittura dell'investitura* dalla corte 106 del palazzo di Mari secondo P.François (da Matthiae 2000, p. 97)

Un altro rito, praticato a Mari e recentemente studiato, è quello del sacrificio dell'asino, che ora è documentato anche per la Siria del III millennio dalla scoperta, nelle tombe di Umm el-Marra, di asini che erano stati sacrificati in onore dei defunti. Si conoscono molti testi di offerte di animali per sacrifici; gli animali erano donati da alti funzionari e dal re in occasione delle varie feste e soprattutto della festa di Ishtar. Sono documentati sacrifici e offerte funerarie ai re di Mari defunti. Zimri-Lim stesso fa sacrifici ai re defunti della dinastia di Yakhdun-Lim.

Fig. 16
Particolare della *Pittura dell'investitura* dal palazzo di Mari (da *Le Louvre*, p. 29)

Fig. 17
Statua detta della «dea dalle acque zampillanti», da Mari (da Matthiae 2000, p. 92)

Alcuni testi di Mari permettono di constatare l'esistenza di un periodo di lutto per la morte del re o di un figlio del re, ma anche del lutto familiare per la morte di un defunto.

Infine si può ricordare il rito del *pagrâ'u* che si faceva per il dio Dagan e comportava l'offerta di carne (*pagrum*) di un animale sacrificato in precedenza e quindi senza spargimento di sangue al momento dell'offerta.

Gli studi recenti sui testi di Mari hanno evidenziato un culto dei betili ben documentato ora nelle religioni siriane a cominciare da Ebla.

Gli scavi di Mari hanno portato alla luce, oltre agli archivi del palazzo, un esteso edificio da cui provengono alcuni grandi affreschi. Uno di essi raffigura una scena di «investitura» regale nella quale un re riceve i simboli dell'autorità dalla dea Ishtar e l'altro una scena di sacrificio con gli animali adornati per essere portati al sacrificio.

Dagli scavi proviene una splendida statua femminile raffigurante una divinità riconoscibile dalla tiara a corna: è «la dea con il vaso che zampilla», uno dei tesori dell'arte siriana; la statua, in pietra bianca, aveva un piccolo canale attraverso il quale originariamente l'acqua scorreva dentro e fuori del vaso.

Il tempio, chiamato dallo scopritore il tempio dei leoni, dalle statue di leoni di bronzo che ne fiancheggiavano l'entrata, e considerato il tempio dedicato a Dagan, secondo una proposta recente sarebbe stato dedicato ad un'altra divinità, forse una forma della mesopotamica Ninkhursag venerata a Mari.

VI.4. — La I metà del II millennio a.C. in Siria-Palestina

Gli scavi italiani a Tell Mardikh-Ebla hanno portato alla luce parecchi templi, palazzi, stele, bacini e vari oggetti della I metà del II millennio a.C. che, pur in assenza dell'archivio, forniscono dati sulla religione siriana del periodo.

Infatti, mentre uno solo dei templi menzionati nei testi del III millennio a.C. è stato ritrovato sul terreno, alcuni monumentali resti di edifici templari e una grande area sacra sono stati riconosciuti nella città del II millennio a.C.; alcuni di essi contenevano statue votive di re che sicuramente erano state poste nel santuario per presentare alla divinità perennemente le preghiere per il sovrano. Alcuni bacini rituali in pietra scolpiti con scene di chiaro contenuto religioso e mitologico confermano la natura di questi edifici. Sull'acropoli il tempio D è un grande santuario; nella cella vi è una nicchia per la statua della divinità. È stato proposto (Matthiae 1990) che il tempio fosse dedicato alla dea Ishtar, perché una stele di basalto indubitabilmente dedicata a Ishtar è stata ritrovata nel complesso di stanze a sud del tempio.

Un altro tempio N (forse dedicato a Shamash perché orientato verso est, luogo in cui sorge il sole), i santuari B1 e B2 sono altri templi di cui, in mancanza di iscrizioni, è difficile riconoscere il divino titolare. Straordinario e unico resta il Monumento P3, una grande piattaforma (42x53 m) di blocchi di pietra che rinserrano un ambiente interno. La funzione di questo edificio resta problematica, ma è probabile si tratti di un edificio cultuale. Matthiae ha proposto che il Monumento P3 fosse associato al tempio P2, che era dedicato sicuramente alla dea Ishtar siriana, come dimostra l'iconografia del bacino in esso ritrovato.

Fig. 18 Bacino lustrale, da Ebla (da Matthiae *et al.* 1995, p. 435)

Le statue, le stele e la glittica di Ebla documentano un'arte siriana di carattere rituale e cultuale dalla quale è assente una glorificazione del sovrano. I bacini rappresentano entrambi un banchetto sacro al quale partecipa il re con altri personaggi, alcuni dei quali armati.

La grande importanza della dea Ishtar nella religione di Ebla è ben documentata da una iscrizione su un torso appartenente probabil-

Fig. 19
Disegno delle quattro facce della stele della dea Ishtar (da Matthiae *et al.* 1995, p. 391)

mente ad una statua seduta del re Ibbit-Lim, posta nell'area sacra di Ishtar sulla cittadella. Il re ricorda la sua devozione alla dea cui dedica la statua che egli dice di aver collocato «innanzi a Ishtar sua signora» perché lo protegga insieme ai figli. Insieme alla statua il re dice di aver collocato nel tempio un bacino.

Un monumento straordinariamente importante per la religione siriana del periodo, e di Ebla in particolare, è la stele dedicata alla

dea Ishtar. Il suo ritrovamento ha permesso l'identificazione sicura della grande area sacra ad Ishtar del II millennio a.C.

La stele è alta 150 cm ed è scolpita sulle quattro facce con rilievi di soggetto mitologico e cultuale variamente alternati. Le facce della stele erano divise in registri. In un registro è raffigurata Ishtar avvolta in un mantello a balze di lana inserita in un sacello alato, posto sul dorso di un toro, a lato del quale vi sono due uomini-toro. Al di sotto di questa grande figura della dea, in due registri di dimensioni minori, sono due scene cultuali, l'una che raffigura suonatori di corno e danzatori che circondano un tavolo con le offerte e un'altra con figure di musicanti di cui una suona un grande tamburo. Nell'ultimo riquadro di questa faccia della stele vi è una figura mitologica di un essere ibrido con la testa e il corpo di leone alato e con la coda a forma di serpente, che vomita dalle fauci spalancate acque di fertilità. Sulle altre facce della stele figurano fedeli in processione, una scena di un eroe che trafigge un leone e due figure, armate di ascia e spada, che uccidono un nemico. Sulle altre facce compaiono ancora due figure mitologiche che sono due sfingi alate con la tiara a corna e le quattro zampe di esseri diversi: nella sfinge si fondono l'uomo, il leone, il toro e l'aquila e, anche se sfugge il complesso contenuto mitico e la simbologia che soggiace a queste figure, si deve rilevare che in questa raffigurazione c'è chi ha ritenuto di poter trovare analogie con i quattro cherubini teriomorfi di una visione profetica di Ezechiele. In questa stele si vede una complessità di simboli che sfuggono alla nostra comprensione, ma è evidente che vi è rappresentata l'esaltazione della dea Ishtar per la quale si celebravano rituali quali quelli raffigurati sulla stele, ma anche una esaltazione della regalità eblaita che dalla dea Ishtar traeva protezione.

Ad Ebla sono venute alla luce tre tombe reali della I metà del II millennio a.C., situate in cisterne; benché una sola non sia stata violata nell'antichità, le tombe, chiamate «la tomba della principessa» e quella detta la tomba del «Signore dei capridi» dai capridi che decorano le ceramiche ritrovate nella tomba, hanno restituito corredi magnifici con gioielli e oggetti di vario tipo. Una notevolissima scoperta nella tomba è stato lo scettro con il cartiglio del faraone egiziano Hotepibra, che consente di dare un *terminus post quem* alla tomba, di conoscere il ruolo regale dell'uomo sepolto nella tomba e di ipotizzare rapporti tra Ebla e l'Egitto del periodo (Scandone 1995). I contatti dell'Egitto con la Siria-Palestina nel II millennio a.C. sono documentati da Ebla e da altre culture siriane del periodo.

I rapporti tra queste due aree erano del resto documentati già per il III millennio, ma dovettero avere un incremento e risultano ancor meglio documentati per il II millennio. Le popolazioni della Siria-Palestina sono quindi venute a conoscenza delle divinità e dei culti egiziani, ma resta da verificare se culti egiziani siano stati adottati dalle popolazioni siriane o se invece non ci sia stata la semplice adozione di motivi iconografici egiziani da parte dell'*élite* siriana.

Fig. 20
Giara con impronta di sigillo, da Ebla (da Matthiae *et al.* 1995, p. 405)

Lo studio di questi rapporti è complesso; si vuole evidenziare in questa sede che da questo momento, nell'arte siriana e nelle raffigurazioni di divinità siriane, si troveranno utilizzati motivi iconografici egiziani, divinità siriane avranno in mano il simbolo dell'*ankh* egiziano, simbolo della vita, ecc. con adozione di molti modelli egiziani che probabilmente però ebbero solo un valore iconografico, ma che dimostrano comunque la conoscenza della religione egiziana da parte dell'*élite* siriana.

Ebla paleosiriana rivela contatti e influenze egiziane nel campo dell'architettura, della glittica, della statuaria ecc. In particolare la glittica siriana evidenzia lo sviluppo di uno stile locale che ha acquisito però modelli mesopotamici, egiziani e anatolici. Ad es. i sigilli dei re di Aleppo, capitale del grande regno di Yamkhad della I metà del II millennio, mostrano scene simili a quelle dei sigilli paleo-babilonesi con il re e la dea protettrice Lama, ma il re e la dea indossano vesti siriane e vi compare un simbolo egiziano dell'*ankh*, simbolo della vita.

Molti sigilli dell'epoca, provenienti da scavi in località siriane quali Alalakh, ma anche da Ugarit, Aleppo, Umm el-Marra mostrano figure divine con acconciature egiziane e recanti in mano oggetti di indubbia origine egiziana e compaiono nei sigilli, insieme a stelle, uccelli ecc. anche simboli egiziani quali l'*ankh,* il sole alato, simboli della regalità egiziana, che forse indicano più un'imitazione di una fonte prestigiosa ed esotica che un'accettazione di aspetti della cultura e della religione egiziana.

Fig. 21
Oggetto in avorio con probabile scena di banchetto funerario dalla tomba del «Signore dei capridi», da Ebla (da Matthiae *et al.* 1995, p. 529)

Nella tomba del «Signore dei capridi» è stato rinvenuto un oggetto in avorio di ippopotamo di cui resta incerta la funzione o l'uso, ma che raffigura una scena probabilmente di banchetto funerario. Il defunto è seduto davanti ad un tavolo a tre zampe, come è documentato da sigilli contemporanei da Alalakh e anche dai ritrovamenti di Ebla; sul tavolo vi erano pani azzimi per il pasto rituale.

La distruzione di Ebla, probabilmente da parte di truppe hurrite alleate delle truppe ittite, secondo l'interpretazione più recente (Matthiae 2002), è l'oggetto di un poema bilingue hurrico-ittita ritrovato negli ultimi anni nella capitale ittita Boğazköy. In questo testo la caduta di Ebla viene decisa in un'assemblea divina e il re di Ebla, che sembra non volersi assoggettare a quanto deciso dalle divinità, perirà con la sua città.

I palazzi del II millennio ritrovati ad Ebla mostrano le tracce della distruzione e soprattutto il palazzo meridionale, scavato negli anni 2001-2003, conserva consistenti tracce dell'incendio appiccato dai conquistatori.

Altri centri siriani dell'epoca di Ebla, oltre a Mari (nei cui testi però Ebla non è mai menzionata) e Aleppo, sono: Alalakh, i cui testi dello strato VII documentano contatti e un matrimonio interdinastico tra i due regni di Ebla e Alalakh, ma non forniscono particolari dati sulla religione siriana del periodo; Ugarit, dove, in questa epoca, templi di Dagan, Ba'al e degli dèi hurriti, dei quali sono stati rinvenuti solo i resti di epoca più tarda, erano forse già presenti; Qatna, dove le scoperte recenti documentano l'importanza di questo sito che era la capitale di un potente stato rivale di Yamkhad. Gli scavi hanno portato alla luce un palazzo reale con una grande sala del trono, dalla quale si accedeva, attraverso una scala, ad una grande tomba divisa in due locali preceduti da un vestibolo, nel quale sono state rinvenute due statue probabilmente di antenati reali. Sulla datazione dell'edificio palatino ci sono ancora pareri contrastanti, ma sembra probabile che esso sia da attribuire al XVI secolo a.C.

VI.5. — Il Vicino Oriente alla fine dell'età del Bronzo Medio - inizio dell'età del Bronzo Tardo

Verso il XVII-XVI sec. a.C. vari popoli del Vicino Oriente si costituirono in stati importanti che entrarono in vario modo in contatto tra loro.

Tra essi:

gli Ittiti che crearono già nel XVII sec. nell'Anatolia centrale uno stato forte che cercò presto di espandersi verso la Siria e la Mesopotamia, mettendo fine ai due maggiori regni dell'epoca, quello di Yamkhad e quello di Babilonia, entrando così sulla scena internazionale;

i Hurriti, presenti in Alta Mesopotamia già dalla metà del III millennio con una serie di città-stato, che si costituirono alla fine del XVII sec. in un unico regno che nelle fonti viene menzionato con vari nomi: Mitanni (il nome politico), Hurri (che si riferisce alla popolazione), Khanigalbat (designazione geografica nelle fonti in accadico). I Hurriti, già politicamente unificati, si espandono anche in Anatolia prima del 1600 a.C.; nel momento di massima espansione (fine XVI-XV sec.) il regno di Mitanni dominò su tutta l'Alta Mesopotamia e buona parte della Siria-Palestina, contrastando il potere degli Ittiti e dell'Egitto in quella zona;

gli Assiri che costituiranno poi il regno medio-assiro che si presenterà sulla scena avviando contatti con l'Egitto:

i Cassiti che si insediarono in Babilonia approfittando della fine della I dinastia di Babilonia e creando un regno che durerà quattro secoli e avvierà rapporti diplomatici con l'Egitto e con tutti i maggiori regni dell'epoca;

la popolazione del sud della Babilonia, il Paese del Mare, che tenterà sempre, d'ora in poi, di essere indipendente;

l'Egitto che con i sovrani della XVIII dinastia iniziò la sua espansione in Siria-Palestina, interagendo poi nella zona con il regno ittita e con quello di Mitanni.

Si tratterà di tutti questi regni nei capitoli seguenti (escludendo ovviamente l'Egitto) ma si è scelto di inserire a questo punto innanzitutto due capitoli, l'uno (il cap.VII) dedicato alla religione della popolazione di lingua ittita, l'altro (il cap. VIII), dedicato alla popolazione di lingua hurrica, capitoli che seguono lo sviluppo di queste due popolazioni dall'inizio della documentazione, pur consapevoli della sovrapposizione delle due popolazioni, e quindi della loro cultura e religione, individuando come elemento distintivo principalmente il fattore etnico-linguistico.

(M.G.B)

CAPITOLO VII

L'Anatolia nel II millennio: gli Ittiti

VII.1. – Introduzione

Vi possono essere due modi diversi di affrontare lo studio della religione degli Ittiti, entrambi basati sull'analisi storico-filologica, quello di enucleare alcune fondamentali tematiche proprie di ogni religione (*pantheon*, culto, mitologia ecc.) con una trattazione a tutto campo di tutte le fonti ad esse relative (un esempio di questo tipo è dato dal volume di V. Haas 1994), l'altro quello di studiare gli stessi fenomeni religiosi in modo diacronico nel tentativo di cogliere *anche*, quando possibile, le eventuali evoluzioni (come nel caso del libro di Popko 1995).

La scelta di questa seconda metodologia richiede un'analisi che fa costante riferimento alla qualità e alla collocazione cronologica della fonte scritta e questo pone senz'altro allo studioso il problema prioritario di stabilire in che modo un testo può essere utilizzato ai fini della ricostruzione della religione degli Ittiti.

Un secondo problema è dato dalla situazione di forte plurilinguismo presente nella documentazione testuale proveniente principalmente dagli scavi della capitale Khattusha; infatti, poiché i testi, oltre che in ittita, sono talvolta scritti in luvio, in palaico (lingue indoeuropee), in hattico, in hurrita (lingue di origine sconosciuta), è necessario capire quanto la componente linguistica ha inciso nella ricostruzione del pensiero religioso ittita, per esempio nella definizione dei cosiddetti «culti locali».

Nonostante queste difficoltà, ho ritenuto che questo metodo fosse il migliore in una trattazione manualistica al fine di dare fin dall'inizio un forte rilievo alla qualità della fonte documentaria in base alla quale si opera la ricostruzione delle tematiche religiose ed evitare quindi facili schematismi, approssimazioni, se non vere e proprie distorsioni.

Per questo motivo non sarà trattata l'epoca neolitica, pur nella consapevolezza che la probabile origine di molti fenomeni religiosi più tardi risiede in quelle lontane epoche, al fine di non cadere in banalizzazioni,

non solo inutili, ma persino nocive ai fini dello studio di fenomeni successivi come quello della natura delle cosiddette «dee madri».

VII.2. – Il periodo delle colonie assire in Cappadocia

L'inizio del secondo millennio vede il fiorire in Anatolia, in una regione compresa fra l'alto Eufrate, la piana di Konya e la valle dello Halys (Marashshantya in ittita, l'odierno Kizil Irmak), delle cosiddette «colonie assire» in Cappadocia, inserite in un sistema di centri autonomi politicamente e socialmente, la cui origine risale certamente alla fine del III millennio. Fra questi il più importante è Kültepe, 20 km a nord-est di Kayseri (l'antica Kanish, nei testi ittiti Nesha) dove nei secoli XX-XIX (fase più antica) e XVIII (fase più recente) si stabilì una colonia di mercanti assiri che ci hanno lasciato un'enorme quantità di documenti, in maggioranza lettere di privati, scritti in paleoassiro, di contenuto quasi esclusivamente amministrativo, di fondamentale importanza per la ricostruzione dei rapporti commerciali.

Fig. 1
L'Anatolia centro-orientale al tempo del commercio paleo-assiro (ca. 1950-1780) (da Liverani 1988, p. 369)

Nel sito di Kültepe s'individuano due settori ben distinti, la cittadella che si trova alla sommità del *tell* e l'insediamento commerciale, il *karum,* più in basso a nord-est della cittadella. Nella zona a sud-ovest di quest'ultima sono stati trovati i resti di due edifici identificati come templi e messi in relazione con i templi che il re Anitta aveva ordinato di costruire a Kanish. Tuttavia, nonostante il sito si trovi al centro dell'Anatolia e la documentazione sia così numerosa, i pochi elementi che si possono dedurre sono più utili per la ricostruzione della religione assira del periodo che per quella degli Ittiti, come dimostra il ritrovamento di sette tavolette di scongiuro.

Fig. 2
Fondazioni di pietra delle case del *karum* di Kanish (da Roaf 1991, p. 115

Altre tavolette sono state ritrovate in archivi più piccoli ad Alişar, a Khattush (la futura Khattusha), mentre ad Acemhüyük è stato rinvenuto anche un grande numero di impronte di sigillo.

La ricostruzione della religione in Anatolia all'epoca dei mercanti assiri si basa essenzialmente su l'individuazione dei nomi teofori che spesso includono nomi di divinità conosciute dalla documentazione posteriore e che normalmente vengono attribuiti a vari sostrati etnici anch'essi attestati da testi più tardi. Infatti, solo avendo sempre presente la complessità del rapporto fra etnia e lin-

gua nell'Anatolia del II millennio, ancora non del tutto chiarito, è possibile parlare della presenza di divinità di origine hattica (Taru, Inar, Khabantali, Khazamil, Kheshta, Khuzzi(ya) ecc.), di divinità ittite (Tarkhu(na), Khankhana, Peru(wa), Khalki, Ashshiyat ecc.), di divinità luvie (Tiwat, Shanta, Taruwa, Ala ecc.).

Lo studio più completo su quest'argomento rimane quello di Hirsch (1972) che individua anche divinità di origine mesopotamica, (Adad, Assur, Ishtar, Sin, Anu, Ea, Shamash, Ishkhara ecc.) e divinità a carattere locale e quindi forse le sole autoctone (Khigisha, Nipash, An(n)a, Parka, Kubabat). Particolarmente importanti sono le prime due divinità perché non compaiono nella documentazione successiva, mentre molto dubbia rimane l'esistenza di una triade divina testimoniata secondo alcuni da statuette di piombo con tre figure umane unite rinvenute ad Acemhüyük e in altri siti anatolici.

Un'altra difficoltà presente in tutta la documentazione riguarda il sistema stesso di scrittura cuneiforme che fa largo uso di segni con valore d'ideogramma i quali, in tal modo, possono «nascondere» il vero nome proprio della divinità indicata.

Al periodo delle colonie assire in Cappadocia (periodo Ib) fanno riferimento i fatti narrati nell'iscrizione del principe Anitta di Kushshara, figlio di Pitkhana; si tratta di un testo risalente all'antico regno ittita, rinvenuto negli scavi di Boğazköy (antica Khattusha), utilizzato dagli studiosi per questo motivo per la ricostruzione della religione di quel periodo.

Non vi è accordo fra gli studiosi né sull'origine delle divinità menzionate nel testo di Anitta né sull'etnia dello stesso principe e di suo padre. Gli dèi citati sono il dio della tempesta del cielo scritto con il logogramma IM (forse da interpretarsi come Tarkhuna), la divinità dal nome hattico Khalmashuit e il dio Shiush(um)mi, «Mio/Nostro Dio» (Steiner 1992) che sembra indicare il dio Sole maschile d'origine indoeuropea (cfr. *diês, gr. Zeus, lat. *deus*, Neu 1974, Bin Nun 1975). Secondo alcuni, con il passare del tempo, il termine avrebbe perso l'originario significato di «dio» connesso al concetto di luce per indicare solo il nome comune per divinità (ittita *šiuš*) e Starke (1979) ha proposto che non si tratti di un nome proprio di dio, ma di un appellativo di Khalmashuit, ritenuta una divinità hattica in stretto collegamento con il concetto di regalità. Seguendo questa tesi interpretativa Popko (1995) ritiene che anche il nome del dio della tempesta, nascosto dal logogramma IM possa appartenere alla tradizione hattica, così come gli stessi Pitkhana e Anitta.

Un'altra fonte, ancora oggi non sufficientemente studiata, utile per la ricostruzione della religione ittita del periodo è costituita dai

sigilli ritrovati a Kültepe, e in altri siti in cui sono molto frequenti le rappresentazioni di divinità; in particolare quella del dio della tempesta, la dea Ishtar, il dio sul cervo, un tempo identificato con il dio protettore (LAMMA) (Özgüç N. 1965), più recentemente un dio della caccia (Popko 1995); il problema principale, oltre a quello dell'identificazione di ogni singola figura, rimane quello di capire quale *pantheon* rappresentino (o meglio quali componenti) e fino a che punto testimonianze posteriori possono essere utilizzate per chiarire la situazione di un periodo precedente. Sintomatico in questo senso è il problema dell'attestazione soprattutto in testi di feste d'epoca imperiale di un «*pantheon* di Kanish» e di un «cantore di Kanish», che evidentemente fa riferimento ad una tradizione antica, ma ormai completamente assorbita nella cultura religiosa ittita.

VII.3. – L'Antico Regno

Nonostante sia impossibile operare suddivisioni storiche nette e ancor più attribuire con precisione fenomeni di tipo religioso a precisi periodi storici, l'intervallo di tempo che va dal regno di Khattushili I a quello di Telipinu, convenzionalmente chiamato Antico Regno, presenta alcune caratteristiche che possono essere rilevate.

A tutto oggi non sono definitivamente chiarite le motivazioni che portarono Khattushili, sovrano di Kushshara, a spostare la capitale a Khattusha e problematiche rimangono anche le prime vicende storiche che durante un secolo circa dopo l'ultima fase di Kültepe Ib portarono alla formazione dello stato ittita, ma è indubbio che con questo sovrano, le cui gesta sono conservate negli Annali a noi pervenuti, si delineano i contorni di un vero e proprio stato regionale con una importante capitale. La politica espansionistica di Khattushili, una volta rafforzato il potere nella zona centro-settentrionale dell'Anatolia, all'interno dell'ansa formata dal fiume Kizil Irmak, si volse verso la Siria e l'alta Mesopotamia, nonché ad ovest, verso la regione di Arzawa.

Particolarmente importante per la storia della religione ittita è la conquista di Khashshu perché come bottino di guerra fu portata via la statua del dio della tempesta di Aleppo, capitale del regno di Yamkhad. Le conquiste nell'area della Siria furono consolidate e ampliate dal successore di Khattushili, il nipote Murshili I il quale distrusse Aleppo e giunse con una incursione a Babilonia, una spe-

dizione che, sebbene non condusse gli Ittiti al potere in Mesopotamia, ebbe un grande rilievo nella formazione della loro cultura, anche religiosa.

Dopo la morte violenta di Murshili I iniziò un periodo di lotte intestine all'interno della corte ittita e della stessa famiglia reale, a noi note dalla parte introduttiva di un famoso documento, l'Editto di Telipinu, ultimo sovrano, un usurpatore, del periodo. La disastrosa situazione di tradimenti e discordie era già testimoniata in un altro testo, il cosiddetto Testamento di Khattushili I, che conteneva la designazione alla successione al trono del nipote Murshili. Nel periodo che va da quest'ultimo sovrano a Telipinu si assiste ad una progressiva crisi dello stato ittita che perderà l'area ad ovest dove nascerà lo stato di Arzawa, mentre a sud-est si formerà il regno di Kizzuwatna.

Il problema principale di questo periodo sia sotto il profilo culturale che religioso è quello della tradizione hattica che secondo alcuni studiosi (Popko 1995, Klinger 1996) sarebbe stata la componente principale (se non l'unica) della cultura anatolica dalla fine del III millennio e per tutto il periodo antico, mentre le antiche credenze legate all'origine indeuropea sarebbero rimaste solo nel patrimonio religioso dei Luvi e dei Palaici come sarebbe testimoniato dai nomi del dio Sole (rispettivamente Tiwat e Tiyat).

I testi redatti in lingua hattica spesso appartengono a periodi più tardi e quindi è problematica la loro utilizzazione ai fini della ricostruzione della religione di un'epoca anteriore.

Il cambiamento più evidente è il passaggio da una situazione territoriale policentrica attestata durante il periodo delle colonie assire in Cappadocia a quella della formazione dello stato unitario ittita, un fenomeno di carattere politico che ha notevoli ripercussioni sul sistema religioso poiché segna l'inizio di quel processo d'ampliamento del *pantheon* della capitale mediante l'assunzione delle divinità dei paesi con i quali gli Ittiti entravano in contatto, generalmente in seguito a campagne militari; tale fenomeno, come vedremo, non costituisce una manifestazione di «sincretismo», poiché non è caratterizzato da una fusione o simbiosi di figure divine diverse al fine di creare una nuova identità, ma è piuttosto il risultato della progressiva assimilazione di divinità simili per caratteristiche.

Il processo è già attestato nel testo di Anitta là dove si narra che la statua del «Nostro/Vostro Dio» un tempo presa da Ukhna, re di Zalpa, era stata successivamente ripresa dallo stesso Anitta, ma soprattutto è presente negli Annali di Khattushili I, dove si legge che il sovrano riportò a Khattusha le statue delle divinità delle città vinte (tra le quali sono da annoverare il dio della tempesta di

Aleppo, la dea Allani, la dea Lilluri, la dea Khepat) e le collocò nei templi del dio della tempesta, della dea Sole di Arinna e in quello della dea Mezzulla, loro figlia.

"(9) Poi marciai contro Zalpa (10) e la distrussi e le presi le sue divinità (11) e le portai alla dea Sole di Arinna (12); un (vaso a forma di) bue d'argento, un (vaso a forma di) pugno d'argento portai nel tempio del dio della tempesta, (13) e quei (simulacri di) divinità che erano rimasti, nel tempio di Mezzulla (14) li portai (KBo X 2+ I 9-14)"

Il fatto che il testo sia una copia più tarda rispetto all'epoca degli avvenimenti narrati rende problematica l'affermazione di alcuni studiosi circa l'antichità del culto della dea Sole di Arinna, ma è indubbio che con questo sovrano si avvia una prassi consolidata poi dal successore, Murshili I, se la notizia fornita da un testo babilonese che il re Agum riportò a Babilonia dal paese di Khana le statue di Marduk e della sua sposa, la dea Sarpanitum, fa riferimento al bottino che il sovrano ittita aveva preso durante la precedente incursione a Babilonia.

VII.3.1 – Il pantheon

Preliminarmente dobbiamo notare che il concetto di «dio, divinità» nei testi ittiti nella maggioranza dei casi è espresso dall'ideogramma sumerico DINGIR che ha anche la funzione di determinativo dei nomi divini. Il termine ittita, di derivazione indoeuropea, è *šiu*(*ni*), mentre in luvio troviamo *maššana* – e in hurrico *eni* –. Particolarmente interessante è il fatto, com'è stato notato da Hutter (2003) che le due lingue indoeuropee, l'ittita e il luvio hanno avuto termini diversi per definire la nozione di «divino».

Sotto il profilo storico-religioso dobbiamo notare che alcuni centri ebbero una particolare rilevanza in questo periodo, si tratta delle città di Zalpa, Likhzina, Nerik, Arinna e Zippalanda, ma mentre alcune persero rapidamente la loro importanza come Zalpa, le altre (in misura minore Likhzina) contribuirono in maniera decisiva alla formazione del *pantheon* di Khattusha che sembra nel suo insieme costituito da un nucleo di divinità i cui nomi paiono prevalentemente d'origine indoeuropea (ittite) e hattica; a queste si aggiunsero le divinità provenienti dalle città conquistate dell'Anatolia occidentale e della Siria del Nord, anche se, come abbiamo già detto, questa prassi rispondeva più alle esigenze di mantenere il controllo da parte dei sovrani su questi territori piuttosto che non ad una precisa credenza religiosa.

Di questo *pantheon*, come abbiamo già visto negli Annali di Khattushili I, fecero parte il dio della tempesta di Khatti, (ittita Tarkhun(t)a), la dea Sole di Arinna, la dea Mezzulla che più tardi saranno riuniti in una famiglia rispettivamente come padre, madre, figlia. Importante è anche il dio della tempesta di Zippalanda che si aggiungerà come figlio della coppia principale.

Le fonti principali per lo studio del *pantheon* d'epoca antico-ittita sono costituite dai testi che, seppure siano giunti a noi in redazioni più tarde e quindi fortemente influenzati dalle concezioni religiose che avevano determinato la composizione del *pantheon* nazionale, descrivono le feste di tradizione più arcaica, come quella del temporale (CTH 631), quella del KI.LAM «porticato, mercato» (CTH 627), e «la festa del mese» (CTH 591), la festa del *purulli,* collegata alla città di Nerik, durante la quale veniva recitato il mito della lotta del drago Illuyanka contro il dio della tempesta.

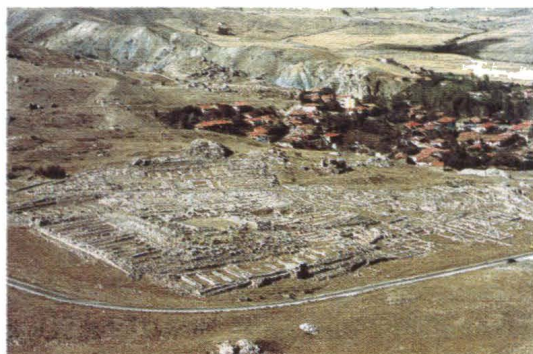
Si attribuiscono generalmente a questo *pantheon* di matrice hattico-ittita, fra gli altri, le divinità Inara, Washizzil, Khabantali, Kuzanishu, Kait/Khalki,Telipinu, Kharatshi, Khashammili, Washishi, Teteshkhapi, Zilipuri, le coppie Tashamat-Tashimmez, Papaya-Ishtutaya.

Risale già a questo periodo la formazione di *panthea* locali, elaborati da alcune città che in genere hanno come figura centrale un dio della tempesta il cui nome è identificato mediante la designazione geografica («dio della tempesta di Zippalanda», «dio della tempesta di Nerik» ecc.) e sono accompagnati da altre figure divine a carattere locale; va in ogni caso tenuto presente il fatto che spesso questi *panthea* sono conosciuti da testi di feste d'epoca tarda che avevano inglobato culti diversi.

Problematica rimane anche l'analisi del *pantheon* palaico, sia per l'estrema scarsità d'attestazioni sia per la difficoltà di collocare temporalmente le notizie provenienti per la maggior parte da fonti d'epoca imperiale; a capo del *pantheon* sta un dio della tempesta, Ziparwa, accompagnato da una dea che ha un nome di origine hattica, Katakhzipuri.

VII.3.2 – Il culto

La capitale Khattusha, definita dagli stessi Ittiti «città degli dèi», fu non solo la sede del potere politico amministrativo, ma ebbe una grande importanza anche come centro religioso, un'importanza testimoniata dagli imponenti resti degli oltre trenta templi

Fig. 3
Veduta del Grande Tempio negli scavi di Khattusha (da Wilhelm 1998, p. 92)

scavati, anche se non sono ancora del tutto chiare le prove dell'esistenza di edifici templari di epoca antico-ittita; resti di un tempio di piccole dimensioni si trovano probabilmente sotto il Grande Tempio del XIII sec. dedicato al dio della tempesta; tuttavia il tempio non è la sola struttura in cui si celebra il culto in quanto alcune cerimonie potevano essere eseguite anche nella residenza reale.

Parti d'edifici sacri d'epoca antica sono state rintracciate a Ìnandiktepe, a nord-est di Ankara, e a Eskiyapar e raffigurazioni di edifici di culto sono presenti anche nelle decorazioni dei vasi di Bitik o in quella del grande vaso di Ìnandiktepe che presenta una lunga teoria di scene sul significato delle quali non vi è accordo fra gli studiosi, neppure sul fatto se si tratta di una descrizione a carattere cultuale o profano.

Dalla documentazione d'epoca antico-ittita sappiamo che oltre al tempio del dio della tempesta avevano propri templi la dea Inar(a), che sembra essere la principale divinità femminile del periodo, la dea solare dal nome hattico Urunzimu, gli dèi Zababa, Telipinu, Ziparwa, nonché il *kurša*, un oggetto cultuale recante il determinativo divino, identificato con una borsa da caccia di pelle (Güterbock 1989); doveva inoltre esistere un tempio per Mezzulla ad Arinna ed uno a Zippalanda per il dio della tempesta locale.

In un contesto culturale e religioso in cui sembra dominare la componente hattica, i testi testimoniano tuttavia fin dall'inizio, la presenza di divinità che possono avere nomi diversi, espressione delle varie componenti linguistiche presenti nel territorio; basta pensare alla dea hattica Katakhzipuri il cui nome in ittita e in luvio è Kamrushepa.

Le fonti per la ricostruzione del culto di questo periodo sono costituite principalmente dai testi di rituali editi da Neu (1980), dai rituali per la costruzione di un palazzo o tempio (CTH 414), dai rituali bilingui hattico-ittiti per l'edificazione d'edifici regi (CTH 725), dai testi di feste già citati, dai rituali contenenti particolari benedizioni per il sovrano (Archi 1979), da un testo che descrive ciò che il re deve fare quando ode un tuono inteso come manifestazione del dio della tempesta (CTH 631).

I rituali editi da Neu ci attestano numerosi addetti al culto e dimostrano come sono già presenti le principali tipologie che ritroveremo per tutto l'arco della storia ittita come il «sacerdote» (^{lú}SANGA), «il medico, il mago» (^{lú}A.ZU), «la vecchia, la maga» (^{munus}ŠU.GI), «il sacerdote unto» (^{lú}GUDU$_{11}$), la madre del dio» (^{munus}AMA.DINGIR^{lim}), «la signora del dio» (NIN.DINGIR), il «giocoliere, mimo» (^{lú}ALAM.ZU, nonché figure particolari come il *tazzelli* e il *ḫamina* e «l'uomo del dio della tempesta» (LÚ ^{d}IM).

Gli studi sulle varie categorie d'addetti al culto sono numerosi, ma per la maggior parte sono di carattere storico-filologico e riguardano l'identificazione delle singole figure, mentre manca a tutto oggi uno studio complessivo su questo tema dal punto di vista della storia della religione ittita.

Il re stesso ha il più alto ruolo sacerdotale e spesso celebra i rituali in prima persona (talvolta accompagnato dalla regina e dal principe) poiché rappresentante del dio nei confronti del suo popolo; sia i testi di rituali antico-ittiti sopra ricordati che quelli relativi alla festa del KI.LAM mostrano la centralità della funzione religiosa del re e il coinvolgimento di tutta la famiglia reale.

La festa del KI.LAM, della durata di tre giorni, aveva nella processione uno dei suoi momenti più significativi; infatti a questa grande sfilata partecipano oltre agli impiegati del palazzo, ai danzatori, ai carri cerimoniali trascinati dai buoi anche vari oggetti simbolici e le raffigurazioni in metalli e pietre preziosi di animali selvatici.

Il momento principale del culto s'incentra sull'offerta giornaliera di cibo e sulla cura della statua che rappresenta la divinità; l'atto fondamentale è rappresentato dall'azione indicata dal verbo *šipant-* «libare», azione presente fin dai testi più antichi.

La mantica in questo periodo non è molto attestata, per quanto alcuni modellini di fegati scritti in ittita sono stati ritenuti d'epoca antica; l'unica investigazione oracolare documentata è quella contenuta nel rituale per la coppia reale (la cui redazione più antica è datata all'antico regno) in cui si legge:

> «Quando si fa giorno il medico ed io andiamo e osserviamo il *tarlipa* del sangue, il boccale e il focolare; quel segno che avviene lo riferiamo al re e alla regina» (CTH 416).

VII.4 – Il Medio Regno

Storicamente è così chiamato il periodo che va da Telipinu a Shuppiluliuma, un periodo caratterizzato per noi da una docu-

mentazione scarsa e molto controversa; la stessa sequenza dei sovrani è oggetto d'ipotesi interpretative molto divergenti e molti problemi sono tutto oggi irrisolti; tuttavia sotto il profilo del pensiero religioso degli Ittiti si tratta di un periodo caratterizzato dal progressivo sviluppo dei culti di matrice hurrita e dall'acquisizione nel *pantheon* ufficiale di divinità dai nomi hurriti. Si parla per questo tempo di un fenomeno di «hurritizzazione» a tutti i livelli, anche se oggi non molti credono ad un cambiamento nella dinastia pur in presenza nella famiglia reale di nomi hurriti, attribuiti in particolare alle regine Nikalmati, sposa di un re Tudkhaliya e ad Ashmunikal, moglie di un re Arnuwanda, i cui nomi sono composti con il nome della divinità Ningal di origine mesopotamica.

Gli eventi storici che hanno maggiore rilevanza per lo studio della religione sono la conquista di Aleppo da parte di Tudkhaliya I/II e le incursioni sempre più frequenti dei Kashkei, popolazioni nomadiche che abitavano le zone settentrionali dell'Anatolia, con la conseguente perdita sotto Arnuwanda I della città di Nerik, uno dei più importanti centri di culto degli Ittiti.

Gli Annali di Tudkhaliya I/II in particolare testimoniano la presenza della dea Lelwani, insieme alla dea Sole di Arinna, il dio della tempesta, il dio LAMMA di Khatti, Zababa e il dio Luna, nel ruolo di divinità che contribuiscono alla vittoria del sovrano consegnando l'esercito nemico (Torri 1999); tale ruolo sarà enfatizzato più tardi in epoca imperiale, specialmente sotto il re Murshili II.

Sul piano dell'analisi delle componenti etnico-linguistiche presenti nella documentazione sono da segnalare da un lato la scomparsa dell'elemento palaico e dall'altro il progressivo incremento di quello luvio, specialmente nella regione di Kizzuwatna.

Su i Hurriti e sulla loro religione si veda il contributo di M.C. Trémouille in questo volume, tuttavia deve essere chiaro che, per una storia del politeismo ittita, il fatto che tutta la documentazione testuale provenga non da uno o più archivi di uno stato hurrita storicamente attestato (per esempio Mitanni), ma esclusivamente da luoghi diversi, costituisce una forte aporia e deve indurre a molta prudenza.

Oltre al problema dell'influenza hurrita e al connesso problema dell'importazione dalla Mesopotamia di culti e divinità, i fenomeni storici più rilevanti sotto il profilo religioso, anche se ancora tutti da indagare, sono costituiti dalle invasioni delle popolazioni dei Kashkei nel nord del paese che porteranno alla perdita

del controllo su centri cultuali come Nerik, ma anche al contatto con il *pantheon* locale, come sappiamo dai trattati stipulati con queste popolazioni, e al contatto con la cultura micenea, e all'integrazione sempre più massiccia, come abbiamo detto, di culti provenienti dalla zona abitata da popolazione luvia del paese di Kizzuwatna.

VII.4.1 – Il pantheon

Di fatto le divinità principali dei territori perduti continueranno ad essere venerate e in ogni caso l'antico *pantheon* di matrice hattica-ittita continuerà a sopravvivere a tutte le successive stratificazioni.

Si assiste già in questo periodo nei testi dei trattati alla creazione di vere e proprie liste «canoniche» di divinità, un fenomeno che si svilupperà nel periodo dell'impero e che porterà alla creazione di un *pantheon* di carattere essenzialmente «politico», elaborato dalla cancelleria reale. L'inizio di questo processo è testimoniato in questo periodo da alcuni testi concernenti i trattati fra il sovrano Arnuwanda e i Kashkei (CTH 133; 138.1; 139 A); vediamo che a capo del *pantheon* ittita compare il dio Sole e il dio della tempesta, seguono, se pure non sempre nello stesso ordine, Zababa, il dio protettore LAMMA, Ishtar, Ishkara «signora del giuramento», Lelwani, (già presente in un rituale di fondazione hattico-ittita, CTH 726), gli dèi della tempesta di carattere locale, e soprattutto compaiono già quei raggruppamenti di divinità molto significative per la storia di una teologia ittita, cioè gli «dèi del cielo», «gli dèi della terra», gli dèi «antichi», «gli dèi del paese di Khatti», il cielo, la terra, le montagne, i fiumi, il «grande mare»

Liste simili sono presenti anche in altri trattati d'epoca medio-ittita che menzionano anche divinità hurriche come Teshshub e Khepat, anche se l'antico *pantheon* di matrice hattico-ittita continua ad essere venerato e un ruolo particolare mantiene la dea Sole di Arinna, come è dimostrato dalla preghiera della coppia reale Arnuwanda e Ashmunikal a lei indirizzata a causa delle distruzioni dei Kashkei (CTH 375):

> «I templi che voi avete in questo paese, o dei, i Kashkei li hanno distrutti e hanno frantumato le vostre immagini, o dei. Essi hanno saccheggiato l'argento e l'oro, i *rhyta* e le coppe d'argento, oro, rame, i vostri oggetti di bronzo, i vostri abiti e li hanno divisi fra loro. Si sono divisi i sacerdoti, i sacerdoti sacri, le sacerdotesse, gli «unti», i musici, i cantori, i cuochi, i fornai, i contadini, i giardinieri e li hanno resi servi. Si sono divisi il vostro bestiame e le vostre

pecore; si sono spartiti le vostre terre coltivate, fonte dell'offerta del pane e le vigne, fonte della libagione, i Kashkei le hanno prese per loro. Nessuno in quelle terre invocherà più i vostri nomi, o dèi, nessuno celebrerà per voi i rituali giornalieri, mensili annuali (II 26-27; III 116).

Dal *corpus* dei testi in lingua luvia, molti dei quali ritenuti d'epoca medio-ittita, emergono alcune divinità come il dio della tempesta Tarkhunt, il dio luna Arma, la dea della magia Kamrushepa, il dio Sole Tiwat, il dio della guerra e della peste Yarri e il dio Shanda.

VII.4.2 – Il culto

La maggior parte dei testi è costituita da rituali a carattere magico e come autori si possono identificare donne o uomini provenienti dalle regioni del sud anatolico, in particolare dal paese di Kizzuwatna, dalla Siria del nord e dall'alta Mesopotamia.

La particolare situazione politica che vede un succedersi ininterrotto d'intrighi, assassini, cospirazioni nella corte reale è stata messa in relazione ad una serie di testi contenenti rituali magici in cui agisce il re o appartenenti alla sua famiglia come ad esempio il rituale di contro magia per proteggere la coppia reale Tudkhaliya I/ II e Nikalmati con i loro figli dalla malia compiuta dalla sorella del re, Ziplantawi, mediante l'uso di «lingue» fatte di vari materiali (pasta di pane, argilla, ma anche oro e argento) che simboleggiano le «cattive parole» del sortilegio. Il rituale deve essere in grado di liberare la famiglia reale dal maleficio e rimandarlo alla sua autrice e ai suoi figli:

"Ecco, abbiamo posto nel miele le «cattive lingue» stregate che aveva fatto Zi(plantawi).
O divinità solare del sangue, o dio della tempesta siate placati! Queste «cattive lingue» stregate si volgano (in benevolenza) verso il signore con la sua sposa, i suoi figli e la sua casa e (invece) tengano (nell'incantesimo) Zi(plantawi) insieme ai [suoi figli]! Possano (le divinità) concedere al signore, a sua moglie e ai suoi figli vita, potere, forza! Possano gli dèi dargli la sua arma sguainata! (CTH 433: KBo 10 + I 30-37)"

Fra i testi luvi sono probabilmente da attribuire, secondo Starke (1985), a questo periodo il rituale detto *dupaduparša*, (CTH 759), un termine non del tutto chiaro, e il rituale detto *salli aniur* «il grande rituale» (CTH 761). Entrambi i rituali sono stati composti da Kuwattalla, identificata con l'omonima ierodula alla quale la coppia reale Arnuwanda I e Ashmunikal fece una donazione di alcuni terreni (Starke 1985).

Per lo studio del rapporto fra il re e la divinità in questo periodo sono fondamentali i testi delle preghiere fra le quali, oltre a quella già citata di Arnuwanda e Ashmunikal, occorre ricordare quella del loro figlio, il principe Kantuzzili, rivolta al dio Sole maschile Ishtanu, probabilmente un nome ittita derivato da Eshtan, la cui parte iniziale contiene un lungo inno dedicato alla divinità solare nella sua qualità di dio della giustizia (CTH 373), quella di un re il cui nome non è tramandato (CTH 374), e quella di un «mortale» (CTH 374) (Singer 2002 con bibliografia precedente).

La preghiera di Kantuzzili costituisce un documento molto importante per la ricostruzione delle concezioni teologiche degli Ittiti e in particolare per la definizione del complesso rapporto che lega l'uomo alla divinità; l'elenco delle colpe di cui il principe afferma di non essersi reso colpevole costituiscono un chiaro esempio di ciò che era considerato un peccato grave nei confronti della divinità, vale a dire la rottura dei giuramenti e la violazione o la negligenza delle norme sulla purezza rituale. La preghiera è ricca anche di rilevanti riflessioni come quella sulla vita e sulla sua brevità:

> «La vita è legata alla morte, la morte è legata alla vita. L'uomo non vive in eterno, i giorni della vita sono contati».

La ricchezza e la complessità del pensiero religioso espresso nelle preghiere non è stata ancora compiutamente indagata dagli studiosi, inoltre questi testi sono interessanti anche sotto il profilo storico culturale perché mostrano chiaramente come ormai fosse acquisita pienamente la conoscenza del *pantheon* babilonese; ne sono evidenti indizi la affermazione che il dio Sole è «figlio di Sin e di Ningal» o l'indicazione come suoi *vizier* degli dèi Bunene e Misharu (Singer 2002). L'influenza mesopotamica è avvalorata dalla presenza nell'archivio di Khattusha di frammenti di un inno bilingue (sumerico-accadico) per il dio Shamash, anche se il contenuto della preghiera può essere ritenuto autenticamente ittita (CTH 792).

A questo periodo appartiene anche la redazione di un testo bilingue ittita-hurrita ritrovato nel 1983 a Khattusha in due edifici della città alta in più copie. Il colofone contiene la definizione ittita di questa composizione, «canto della liberazione» (SÌR *para tarnumaš*), che appare composta da parti diverse: una narrazione di tipo mitologico relativa a un banchetto organizzato dalla dea dell'oltretomba Allani per il dio della tempesta Teshshub, una parte costituita da parabole e aneddoti di tipo sapienziale, una narrazione storico-leggendaria riguardante Ebla dove il dio Teshshub minaccia la distruzione della città se il re Megi non libererà i servi (Neu 1996).

VII.5 – L'Impero

Il periodo che va dall'ascesa al trono del re Shuppiluliuma I, figlio di Tudkhaliya III, al crollo dell'impero (all'inizio del XII sec. a.C.) è quello più ricco di documentazione in generale, soprattutto a carattere religioso e quindi alcuni argomenti di carattere generale trovano in questa fase la loro migliore collocazione.

La conquista delle zone siriane da parte di Shuppiluliuma I, avvenuta durante due campagne, soprattutto l'occupazione dei due centri principali Aleppo e Karkemish dove diventarono governatori due suoi figli, rispettivamente Telipinu che era sacerdote in Kizzuwatana e Piyashshili (nome dinastico hurrico Sharri-Kushukh), la conquista del regno di Mitanni, la sottomissione di Ugarit e del regno di Amurru, la politica di alleanze matrimoniali (lo stesso sovrano aveva sposato una principessa babilonese), il conflitto con l'Egitto sono gli eventi che più hanno influito sulla religione degli Ittiti.

Il successore Murshili II si dedicò particolarmente alla conquista del regno di Arzawa, nell'Anatolia occidentale, mentre durante il regno del suo erede Muwatalli II si verificarono due avvenimenti di grande importanza, lo spostamento della capitale Khattusha a Tarkhuntashsha e la battaglia decisiva con l'Egitto a Qadesh.

Proprio la fondazione di una nuova capitale il cui nome è legato ad una specifica ipostasi del dio della tempesta, vale a dire il dio della tempesta della folgore (Tarkhunta *piḫaššašši*), divinità protettrice del sovrano, è l'evento di maggiore rilievo per la storia del politeismo ittita, anche se sono ancora da chiarire le reali motivazioni per questo trasferimento. Da testi posteriori del fratello e successore Khattushili sappiamo che il sovrano portò con sé le statue degli dèi da Khattusha e recentemente è stato proposto (Singer 1996, 1998, Pecchioli 2002) che la causa sia da attribuire proprio a motivi di ordine religioso.

Il successore, il fratello Khattushili III che riportò la capitale a Khattusha, si dedicò in particolare al consolidamento dei rapporti con la zona siriana e con Babilonia con una politica di alleanze matrimoniali. Il suo stesso matrimonio con Pudukhepa, figlia di un sacerdote di Lawazantya nella regione di Kizzuwatna avrà una grande importanza proprio per l'introduzione di divinità e culti d'origine hurrita. Con la riconquista dei territori a nord fu ripreso anche l'antico centro cultuale di Nerik, distrutto dai Kashkei e riprese forza in tal modo il culto del dio della tempesta di quel luogo e l'antica tradizione d'origine hattica.

Tudkhaliya IV, figlio ed erede al trono di Khattushili III sarà il sovrano che avvierà una ricognizione generale sulle condizioni dei

luoghi di culto in molte parti dello stato ittita, dando vita non già ad una riforma religiosa, come si è spesso creduto (Laroche, 1975), ma piuttosto ad una sorta di riorganizzazione cultuale.

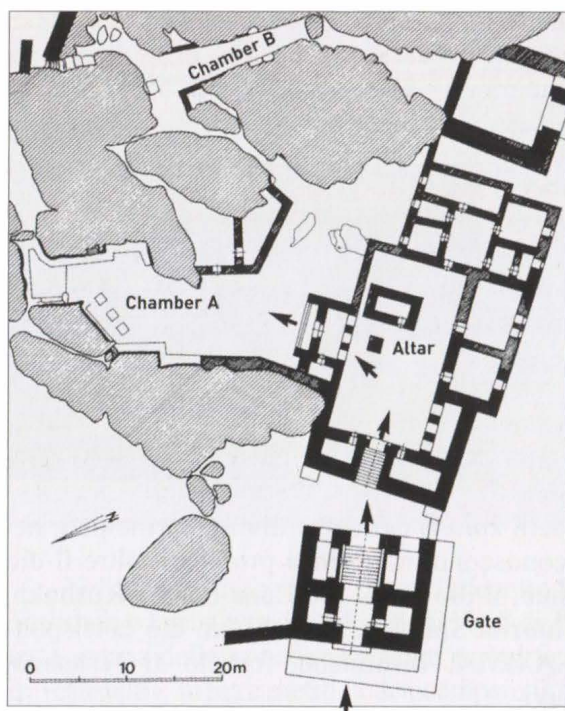
VII.5.1 – Il pantheon

I modi con cui il *pantheon* e il culto si modificano sono dettati, come sempre nella storia degli Ittiti, dall'ampliamento territoriale dovuto alle vittoriose campagne militari dei sovrani e dalla conseguente annessione di divinità dei paesi con cui vengono in contatto. Proprio all'epoca di Shuppiluliuma I, nei testi a carattere politico come i trattati si avrà la definitiva creazione di vere e proprie liste divine che, con poche varianti, si manterranno inalterate fino alla fine dell'impero; si tratta evidentemente di documenti redatti «a tavolino», diremmo noi, testimonianza del complesso sistema politeistico ormai consolidato.

Fig. 4
Il dio Sole in un rilievo da Khattusha (da Seeher 2002, p. 90)

Con il trattato fra Shuppiliuma e Khuqqana di Khayasha venne fissato un ordine di enumerazione che corrisponde grosso modo anche ad un ordine di importanza decrescente nonché al bisogno di creare gruppi di divinità, simili per tipologia e funzione.

Da queste liste emerge, pur con alcune diversità talvolta anche storicamente rilevanti, un *pantheon* così formato: a capo stanno due divinità solari, il dio Sole del cielo e la dea Sole di Arinna, seguono gli dèi della tempesta individuati sia da epiteti che dal nome dei centri di culto, poi le divinità tutelari (LAMMA), quelle di originea mesopotamica (Allatum, Ea con la moglie Damkina), il dio Telipinu designato dai vari luoghi di culto (Tawiniya, Turmitta, Khankhana),

Fig. 5
Pianta del santuario rupestre di Yazilikaya (da Seeher 2002, p. 126, fig. 128)

la dea Ishtar con le sue ierodule Ninatta e Kulitta, il dio Luna, la dea Ishkhara, Zababa, Yarri, Zappana.

Seguono le divinità del mondo sotterraneo (EREŠ. KI.GAL, la dea Sole della terra, le cosiddette «divinità primordiali» Nara, Napshara, Minki, Ammunki Tukhushi, Ammizadu e le principali divinità mesopotamiche (Alalu, Anu, Antu, Enlil, Ninlil). Alla fine della lista si trovano le montagne, i fiumi, le sorgenti, il Grande Mare, il cielo e la terra, i venti e le nuvole (Gurney 1977).

A queste liste presenti nei trattati internazionali si deve aggiungere il lungo elenco di divinità, molte a carattere locale, presente nella preghiera del re Muwatalli, particolarmente interessante perché fatta redigere dal sovrano che trasferì la capitale da Khattusha a Tarkhuntashsha, nell'Anatolia meridionale; la lista comprende in particolare i *panthea* del regno di Khatti, quello di Kizzuwatna, quello della zona siro-mesopotamica, mentre tralascia la zona occidentale.

È stato rilevato giustamente come la canonizzazione operata a livello politico nei documenti ufficiali non fu rigidamente rispettata nel culto dove spesso hanno importanza divinità che non sono presenti nelle liste citate. A riprova della difficoltà per noi di capire appieno la complessità di questo *pantheon* politeistico e della sua evoluzione storica si può citare il monumento rupestre di Yazilikaya, a circa 1.5 km dalla capitale Khattusha, costituito da due camere rocciose naturali (denominate A e B), in una delle quali sono raffigurati due cortei di divinità, maschili a sinistra e femminili a destra, che convergono verso la parete di fondo dove avviene l'incontro fra le due divinità principali, Khepat e il dio della tempesta Teshshub, posti rispettivamente su una pantera

o leopardo e su due divinità-montagne; la lettura dell'iscrizione in caratteri geroglifici posta sul palmo della mano di molti dèi ha permesso di identificare questo *pantheon* come hurrita mentre la lettura del cartiglio del sovrano, rappresentato nelle camera A in piedi su due montagne e in quella B abbracciato al suo dio protettore Sharruma, figlio di Teshshub e Khepat, ne ha consentito l'identificazione con il re Tudkhaliya IV.

Fig. 6
La Camera A del santuario rupestre di Yazilikaya (da Seeher 2002, p. 127)

Le due processioni sono state interpretate come la raffigurazione delle cerchie (i cosiddetti *kaluti*) delle due divinità principali; nel corteo maschile si riconoscono, non senza problemi, oltre il dio della tempesta Teshshub, il dio Ea, il dio Luna hurrita Kushukh, il dio Sole del cielo hurrita Shimige, Ashtabi, un dio corrispondente al dio-cervo LAMMA, Tashmishu, fratello di Teshshub, Kumarbi, i due tori divini Sheri e Khurri raffigurati come uomini toro che sostengono la volta celeste, l'ipostasi maschile della dea alata Shaushka con le sue due ierodule Ninatta e Kulitta, due altre divinità interpretate come Nergal e Zababa.

Fig. 7
Rilievo raffigurante il dio Sharruma con il re Tudkhaliya IV nella camera A di Yazilikaya (da Wilhelm 1998, p. 97 fig. 114)

Nel corteo femminile, insieme a molte figure non identificate, sono state individuate la dea Takitu, ierodula di Khepat, la dea dal nome hurrita di Tapkina (= Damkina), moglie del dio Ea, la dea di origine mesopotamica Allatun, Nikkal, sposa del dio Luna e la dea Shaushka.

Fig. 8
Disegno realizzato da Texier nel 1834 dei rilievi di Yazilikaya (da *Boğazköy'den Karatepe'ye* 2001, p. 153)

Nella parete in fondo, al centro l'incontro fra il dio della tempesta Teshshub e la sua paredra Khepat, ai piedi di Teshshub un vitello con testa umana definito nella iscrizione geroglifica come «vitello divino di Teshshub», mentre dietro la dea compare il figlio Sharruma.

La camera B, considerata da alcuni come camera destinata al culto del re Tudkhaliya IV defunto, conserva il rilievo dei cosiddetti «dodici dèi», probabilmente divinità a carattere infernale e il « dio spada» identificato con Nergal.

L'analisi delle varie componenti del *pantheon* di questo periodo è strettamente connessa al problema dell'importanza delle diverse componenti etnico-linguistiche (luvie e hurrite) che in questo periodo diventano predominanti a livello testuale, anche se fino alla fine dell'impero resteranno solidamente attestate le antiche tradizioni locali di origine hattica.

I Luvi, presenti già nei testi di Kültepe, hanno abitato larga parte del sud e del sud-ovest dell'Anatolia e hanno costituito la popolazione più importante nella zona di Arzawa, di Lukka, e una delle due principali componenti (l'altra è rappresentata dai Hurriti) della zona di Kizzuwatna.

Fig. 9
Corteo delle divinità femminili nella camera A di Yazilikaya (da Seeher 2002, p. 132)

Secondo gli studi più recenti (Popko 1995, Hutter 2003) si deve tenere separata la reli-

gione delle popolazioni di Lukka e Arzawa che può costituire un sistema in parte autonomo da quella delle comunità della zona di Kizzuwatna fortemente inserita nella religione ittita, anche se giova ripetere che tutte le nostre fonti documentarie sono state ritrovate a Khattusha.

Fig. 10 Il «dio spada» nel rilievo della camera B di Yazilikaya (da Seeher 2002, p. 151)

Come abbiamo già detto la parola luvia che indica «dio» è *maššani-*, mentre il termine ittita è *šiu*(*ni*)-, connesso alla radice indoeuropea per «luce». Il dio principale del *pantheon* luvio è il dio della tempesta Tarkhunt (Hutter 2003), ma esistono anche molte forme locali di divinità della tempesta come il già menzionato «dio della tempesta della folgore» *(piḫaššašši)*, divinità personale del re Muwatalli.

La divinità solare luvia è Tiwat, una divinità maschile a differenza di quella hattica Eshtan che è femminile (Klinger 1996) e dell'ittita Ishtanu; anch'essa sembra avere il ruolo di dio della giustizia, una concezione comune a tutto il Vicino Oriente.

Altre divinità comunemente ritenute appartenenti al sistema religioso luvio, sono il dio Luna Arma, il gruppo delle divinità Ilaliant-, la dea Khuwashshanna, il cui centro di culto principale era la città di Khupishna e per la quale si celebrava una importante festa che durava più giorni e che era celebrata nel corso dell'anno (Trémouille 2002); altri importanti centri di culto sono le città di Ishtanuwa e Lallupiya, la cui localizzazione rimane incerta, alle quali sono collegati alcuni testi di feste in cui compare la coppia reale.

Una fonte molto importante per la ricostruzione del *pantheon*, ma anche del culto, specialmente quello festivo, del periodo imperiale

sono i testi d'inventari, redatti in prevalenza sotto il regno di Tudkhaliya IV; soprattutto le descrizioni dei simulacri divini molte volte ci attestano l'evoluzione da una rappresentazione aniconica delle varie divinità ad un'immagine teriomorfica, ad una antropomorfica.

È significativo che molti autori di rituali magici provengono dalla zona di Arzawa, sia uomini che donne, e recentemente è stato proposto una loro particolare competenza nel trattamento delle pestilenze (Hutter 2003).

Rimangono ancora oggi non del tutto chiarite le motivazioni per le quali i testi religiosi d'origine luvia fossero conservati nella capitale Khattusha; alcune recenti analisi accreditano l'ipotesi che il «riuso» di questo materiale nella religione ittita dimostri che le popolazioni luvie tendevano a praticare una loro «propria religione» nella capitale (Hutter 2003).

VII.5.2 – Il culto

Notizie sul culto in questa fase sono deducibili in pratica da ogni tipologia di documenti ma soprattutto sono numerosi i testi d'inventario, i testi contenenti descrizioni di feste, i testi di rituali magici, le preghiere, i testi oracolari. Proprio a causa della particolare abbondanza di questi documenti in questo periodo tratteremo, se pur brevemente, in questa sezione queste tipologie testuali.

VII.5.2.1 – Inventari di culto

Sono definiti dagli studiosi «inventari di culto» quei testi che contengono resoconti più o meno particolareggiati sulla situazione del culto in alcune zone del paese con particolare riferimento alle condizioni dell'edilizia templare e delle statue degli dèi, degli addetti al tempio, alle modalità delle celebrazioni delle feste del culto ufficiale. Si tratta in sostanza di testi che rientrano nella più vasta categoria dei documenti a carattere amministrativo e, infatti, fin dall'epoca del Medio Regno nel testo fatto redigere da Arnuwanda I per il *BĒL MADGALTI* « governatore di provincia» sono attestate disposizioni riguardanti il controllo delle condizioni dei templi e dei loro corredi cultuali.

Sotto il profilo storico-religioso questi testi appaiono particolarmente rilevanti perché forniscono notizie su i *panthea* locali dal momento che le tavolette contengono i resoconti delle ispezioni nei vari centri cultuali, grandi e piccoli, del territorio imperiale. In gene-

rale questi testi confermano la prevalenza delle principali tipologie divine del culto ufficiale e in particolare quella degli dèi della tempesta nella loro ipostasi locale. Di grande importanza sono anche le attestazioni relative alle divinità di origine mesopotamica come la dea Ishtar di Babilonia, di Ninive, di Assur, o come Marduk.

In alcuni casi inoltre gli inventari includono notizie riguardanti il calendario cultuale e specialmente per alcune feste abbiamo la descrizione dettagliata delle cerimonie rituali e delle offerte cultuali. Si tratta in particolare delle feste collegate al ciclo stagionale, che avevano il loro momento centrale nel rito della chiusura (in autunno) e nella successiva riapertura (in primavera) del *pithos* contenente la semenza (Archi 1973):

> «Quando viene l'autunno, per il monte Shidduwa versano nel vaso *ḫarši*, spezzano un pane *danna*, sacrificano una pecora *annalli* per il monte Shidduwa, 12 BAN di farina, un vaso *ḫuppar* di birra (per) l'altare, 4 misure *parisu* <di farina>, 4 vasi di birra a disposizione, la sua festa *tarrawanza*; quando diventa primavera e tuona, aprono il vaso *ḫarsi*, offrono una pecora, ½ BAN di farina un vaso *ḫuppar* di birra a disposizione. Macinano e triturano il grano».

Probabilmente questa cerimonia era presente anche nelle due grandi feste ufficiali di stato, la festa di primavera AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} e in quella d'autunno *nuntarriyašḫaš* (lett. «della fretta»).

VII.5.2.2 – Preghiere

I testi di preghiera di alcuni sovrani ittiti (Murshili II, Muwatalli II, Khattushili III e la sua sposa Pudukhepa, Tudkhaliya IV) costituiscono una testimonianza molto rilevante del culto di questo periodo e, come abbiamo già detto, possono fornire elementi fondamentali per chiarire alcuni aspetti della religione ittita come la «natura» delle divinità e il rapporto uomo-dio (Singer 2002).

Generalmente la preghiera è indicata dal sostantivo *arkuwar*, un termine di natura giuridica che indica la difesa di fronte all'accusa, mentre le varie definizioni (*mugeššar* «invocazione», *walliyatar* «preghiera innologica», *talliayar* «evocazione»), considerate un tempo come tipologie diverse di preghiere, indicano in realtà parti di queste composizioni.

Le preghiere per la peste di Murshili alla dea Sole di Arinna si collocano nel contesto di una visione di tipo giuridico-contrattuale dei rapporti fra l'uomo (il re) e la divinità. La peste che infuriava nel paese da più di venti anni indusse Murshili II a fare delle con-

sultazioni oracolari per scoprire le cause di questo flagello, motivi che non possono essere altro che «colpe» sue o di suo padre che hanno provocato l'ira della divinità e la conseguente punizione.

La gravità della colpa è determinata non tanto da una valutazione oggettiva del fatto quanto dalla rottura di quella situazione d'ordine, d'equilibrio che deve presiedere ai rapporti fra il dio e l'uomo, i quali riproducono quelli fra il servo e il suo padrone com'è dimostrato dalla preghiera di Murshili II rivolta al dio della tempesta di Khatti per la peste (CTH 378.II).

> «Ora se una qualunque cosa preoccupa un servitore ed egli presenta una difesa al suo padrone, il suo padrone lo ascolterà e [avrà compassione] di lui e aggiusterà ciò che lo preoccupa. Se qualche servo ha commesso qualche colpa, ed egli confessa la colpa davanti al suo padrone, l'animo del suo padrone è pacificato, il suo padrone gli fa ciò che vuole fargli e il padrone non chiamerà il servo a rendere conto (del peccato)» (KUB XIV 8 Vo 23-29).

I peccati più gravi riguardano l'omissione da parte del sovrano dei doveri riguardanti il culto, (come la celebrazione delle feste, la manutenzione dei templi, ecc) e la rottura di un giuramento, com'è dimostrato, per esempio, dalla menzione della violazione di un trattato con gli Egiziani da parte di Shuppiluliuma come probabile causa dell'insorgere dell'epidemia:

> «La seconda tavoletta riguarda la città di Kurushtama: come il dio della tempesta di Khatti portò gli uomini di Kurushtama nei territori egiziani e come il dio della tempesta di Khatti fece un trattato per loro davanti agli uomini di Khatti così che fossero messi sotto giuramento da parte del dio della tempesta di Khatti. Mentre gli uomini di Khatti e gli uomini dell'Egitto erano legati dal giuramento del dio della tempesta di Khatti, accadde che gli uomini di Khatti cambiarono (parere) il predominio, gli uomini di Khatti all'improvviso trasgredirono il giuramento degli dèi. Mio padre mandò la fanteria e le truppe su carri ed essi attaccarono le terre di confine con l'Egitto, la terra di Amqa. Di nuovo inviò e di nuovo essi attaccarono (e) quando gli Egiziani ebbero paura, vennero e chiesero a mio padre un suo figlio per la regalità; ma quando mio padre dette loro un suo figlio, appena lo condussero via lo uccisero. Mio padre si adirò e andò nel paese d'Egitto, attaccò gli Egiziani e distrusse la fanteria e le truppe su carri egiziane. Allora il dio della tempesta di Khatti, mio signore, fece prevalere mio padre per verdetto ed egli sconfisse la fanteria e le truppe su carro degli Egiziani e le sbaragliò; quando però i prigionieri di guerra che erano stati catturati furono portati indietro a Khattusha, scoppiò una pestilenza fra i prigionieri di guerra ed essi[cominciarono] a morire in massa. Quando poi i prigionieri di guerra furono deportati nel paese di Khatti, i prigionieri di guerra portarono la pestilenza dentro il paese di Khatti. Da quel giorno si muore nel paese di Khatti». (KUB 14.8 Ro 13'-28').

Le preghiere del periodo imperiale sono collegate ai sovrani che le hanno commissionate e perciò si tratta di preghiere perso-

nali, in cui predomina la situazione storica contingente per la quale furono composte (fa eccezione la preghiera di Muwatalli al dio della tempesta *piḫaššašši* che secondo Singer costituisce un vero e proprio modello). Sottintendono la difesa, la giustificazione dell'orante nei confronti dei peccati che possono essere la causa della collera divina che ha provocato la situazione negativa in cui egli si trova. Alla base d'ogni preghiera, ma anche di molti rituali e indagini oracolari, vi è questa concezione di una divinità irata, la cui ira è provocata dai vari peccati od omissioni dell'uomo e proprio questa idea determina la necessità di scoprire le cause di questa collera. Alla divinità si attribuiscono quei connotati, tutti umani, che caratterizzano il rapporto di dipendenza fra il padrone e il servo. Tale è la paura di provocare il rancore del dio e la consapevolezza della disparità esistente fra l'orante e la divinità che talvolta si fa ricorso ad alcune divinità minori come intermediarie, come nel caso della preghiera della regina Pudukhepa alla dea Sole di Arinna in cui compaiono come divinità impetranti il dio della tempesta di Zippalanda, e le divinità Lelwani, Zintukhi, Mezzulla.

La concezione della regalità che vede nel re il rappresentante di tutto il paese ha come conseguenza che le colpe o le negligenze del sovrano e la relativa punizione divina ricadano su tutti i sudditi. Nelle preghiere di Murshili II è chiara la consapevolezza di una punizione divina che ingiustamente ricade sul figlio per le colpe del padre:

> «O dio della tempesta di Khatti, mio signore, o dèi, miei signori, accade che si pecca continuamente e anche mio padre ha peccato, ha trasgredito le parole del dio della tempesta di Khatti, mio signore! Ma io non ho commesso alcuna colpa, ma tuttavia continua ad accadere che il peccato del padre ricada sul figlio e anche su di me è ricaduto il peccato del padre». (CTH 378.II).

Traspare da queste parole la consapevolezza che la relazione fra la colpa e la punizione è indipendente dal comportamento buono o cattivo dell'uomo, in ogni momento della vita si può incorrere nell'ira divina, anche in modo inconsapevole. L'unico modo che l'uomo ha per controbilanciare questa situazione è la minaccia di non provvedere al cibo e alle bevande per gli dèi.

In conclusione i testi di preghiere, pur rappresentando un genere letterario codificato negli ambienti della corte reale, costituiscono la fonte principale per lo studio dell'etica e della teologia degli Ittiti.

VII.5.2.3 – Testi oracolari

Questi documenti di difficile comprensione sono stati suddivisi dagli studiosi nelle due categorie, della mantica teorica e della mantica pratica. I testi appartenenti alla mantica di tipo teorico sono spesso di derivazione mesopotamica, anche se un gruppo è stato tradotto in ittita, e riguardano prevalentemente l'osservazione dei fenomeni astronomici, i presagi concernenti le nascite mostruose ecc., mentre quelli della mantica pratica sono collegati ad una notevole varietà di situazioni (Archi 1987).

Le pratiche divinatorie attestate riguardano le osservazioni del volo degli uccelli (ornitomanzia), l'esame delle viscere degli animali, in particolare il fegato e le circonvoluzioni dell'intestino (extispicio) e il cosiddetto sistema KIN (Archi 1974), basato sull'utilizzazione di simboli positivi o negativi che si spostano in varie combinazioni di movimenti, incluso una specie di tiro delle sorti (cleromanzia); più rara la pratica della lecanomanzia, ossia l'esame dei movimenti di un serpente d'acqua in un bacino. Le diverse pratiche oracolari non avevano una finalità determinata e potevano alternarsi durante la medesima consultazione, anzi, spesso, proprio l'uso di un diverso sistema d'indagine ha lo scopo di fornire la conferma del risultato ottenuto in precedenza (Archi 1991).

Fig. 11 Modellino di fegato da Khattusha (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 279)

La ricerca oracolare è usata in molteplici situazioni, soprattutto riguardanti l'attività del sovrano sia in campo militare che in quello religioso; un altro motivo per attivare un'indagine è costituito dalle malattie del re e della sua famiglia e sono noti gli oracoli per la malattia di una donna di Babilonia, identificata dagli studiosi con la moglie babilonese di Tudhaliya IV.

Il personale addetto alle pratiche mantiche era molteplice: l'augure ([lú]MUŠEN.DÙ), la «vecchia» ([munus]ŠU.GI), l'indovino ([lú]ŠAL) e più raramente l'esorcista ([lú]AZU).

Un altro metodo per conoscere la volontà divina è costituito dall'interpretazione dei sogni, dalla cosiddetta «incubazione sacra» (itt. *zaḫšai*, sumerico Ù), basata sulla credenza di una possibile

comunicazione diretta fra il dio e colui che ne era il destinatario.

Nonostante alcuni studi fondamentali che hanno affrontato sia temi generali di tipo tecnico sia aspetti particolari tesi a verificare alcune determinate situazioni storico-politiche fra i quali vanno ricordati quelli di Laroche (1952), Kammenhuber (1976), del Monte (1973, 1975, 1987), Archi (1974, 1975, 1980, 1982), quelli di Ünal (1973, 1974), i testi oracolari rimangono ancora da indagare sotto il profilo della storia del pensiero religioso. Sotto questo profilo è di grande interesse il tema dei modi e dell'epoca in cui è avvenuto il contatto e la conoscenza della mantica mesopotamica, se direttamente (Beckman 1983) o attraverso la mediazione degli Hurriti (Gurney 1981, Archi 1982, S. de Martino 1992) per i riflessi che questa problematica ha per la precisa comprensione di questi documenti.

VII.5.2.4 – Rituali magici

L'interpretazione della magia ittita si basa tradizionalmente sull'idea che essa sia fondamentalmente una magia di tipo analogico, retta da due principi fondamentali, quello della «similarità» e quello del «contatto». Tutta la realtà sarebbe costruita secondo un codice mentale basato su un criterio oppositivo del tipo «bianco-nero» (Haas 1990), e questa credenza permetterebbe a chi esegue il rituale magico di intervenire per modificare la situazione negativa che si è creata (malattia, pestilenza, sconfitta militare, carestia ecc.).

Tale interpretazione, pur nella sua sostanziale validità, è oggi sottoposta a revisione anche sotto l'influsso degli studi di antropologia e sempre più emerge la complessità del pensiero che è sotteso ai procedimenti rituali (Torri 2003).

Occorre ricordare che presso gli Ittiti la magia nera era espressamente vietata e punita con la pena capitale come leggiamo nello stesso codice delle leggi:

> «Se qualcuno plasma dell'argilla a immagine umana <ciò è> sortilegio <e un caso per> la corte di giustizia» (§111);
> «Se un uomo libero uccide un serpente e pronuncia il nome di un altro <uomo>, dia una mina d'argento e se (è) un servo, egli muoia» (§170).

Tuttavia doveva essere abbastanza praticata com'è dimostrato dai rituali che gli studiosi definiscono di contro-magia, destinati a rimuovere una situazione sfavorevole prodotta da qualche malia.

Il termine ittita per rituale è *aniur*, lett. «fatto, azione», ma molto più frequente è il termine sumerico SISKUR.SISKUR, tal-

volta seguito da un sostantivo al genitivo ed EN SISKUR (lett. «signore del rituale») è definito il committente, vale a dire la persona per la quale si esegue il rito.

Un rituale consiste in genere in manipolazioni di vario tipo con molteplici materiali come pani, bevande, stoffe, animali, recipienti, dolci, minerali ecc., basate sulla magia simpatico-analogica e in recitazioni di formule (scongiuri), spesso in lingua diversa dall'ittita (hattica, luvia, hurrica).

La principale figura di officiante è la «vecchia» (munusŠU.GI), ma sono attestati anche l'indovino (lúHAL), l'esorcista (lúAZU), il medico (lúA.ZU), il sacerdote *patili*, l'augure (lúMUŠEN.DÙ) e talvolta lo stesso sacerdote SANGA. Si tratta quindi di una pluralità di figure che possono eseguire un rituale e soprattutto è rilevante che talvolta possano agire lo stesso re o la regina sia per la definizione della regalità ittita sia per la percezione che gli Ittiti avevano di quello che noi chiamiamo «magia».

Possiamo dire che ogni aspetto o momento importante della vita umana è collegato ad un rituale ed elenchiamo qui brevemente le principali tipologie anche se, ancora una volta, la difficoltà dell'interpretazione testuale e lo stato frammentario della documentazione non hanno favorito fino ad oggi l'esame di questa documentazione sotto il profilo della storia del pensiero religioso, essendo piuttosto l'attenzione degli studiosi rivolta prevalentemente all'analisi storico-filologica.

Un gruppo di testi molto interessanti sono i cosiddetti «rituali di nascita» (Beckman 1983a), rituali di purificazione da celebrarsi per i momenti critici del parto, ma soprattutto intesi a proteggere il nascituro. Si tratta di testi di non facile interpretazione, che presentano una grande varietà di formulari magici e di manipolazioni, testi ricchi anche di implicazioni colte come l'uso nei formulari di mitologhemi. In genere si tratta di riti celebrati da un sacerdote (lúAZU), dalla «vecchia» con la partecipazione in alcuni casi di una nutrice (munusUMMEDA). Fra i rituali più interessanti si può ricordare quello del sacerdote Papanikri, eseguito nel caso della rottura di una sedia puerperale, ma che non si limita ad «esorcizzare» il momento del parto, ma include anche la purificazione del neonato.

Non è certo se anche al momento della pubertà fosse associato un rito di tipo iniziatico perché l'unico testo a cui possiamo far riferimento è molto frammentario ed è riferito ad una «festa della procreazione», vale a dire ad un momento del culto ufficiale ed il destinatario è il giovane principe (CTH 633).

L'importanza della sessualità ai fini riproduttivi è dimostrata dal rituale di Paskuwatti, donna del paese di Arzawa, contro l'im-

potenza sessuale (CTH 406), nel quale l'azione magica centrale consiste nel far passare l'uomo attraverso una porta di canne e nella sostituzione dei simboli della femminilità (specchio e fuso) con quelli della mascolinità (arco e freccia). Anche l'impurità che deriva dai problemi connessi alle liti in famiglia richiede l'uso della magia, com'è dimostrato dal rituale di Mastigga (CTH 404):

> «Così Mastigga, la donna di Kizzuwatna (parla): se il padre e il figlio o lo sposo e la sua sposa o il fratello e la sorella litigano, allora quando li riconcilio e li tratto (magicamente) nel modo seguente» (KBo 2.31 1-4).

Una delle cause più frequenti per la quale era necessario ricorrere ad un rituale magico è data dalle ricorrenti epidemie che colpivano il paese, la più grave delle quali era durata circa vent'anni ed era stata, come abbiamo visto, l'oggetto di alcune preghiere di Murshili II. Molto interessante è che gli autori di questi rituali provengono da zone come Kizzuwatna (Zarpiya, CTH 757), da Arzawa (Ukhkhamuwa, CTH 410), da Khapalla (Ashella, CTH 394). In particolare nei due ultimi rituali troviamo attestato il rito del capro espiatorio in cui l'animale funziona come veicolo per portare il male nel paese nemico:

> «Così (parla) Ukhkhamuwa, uomo di Arzawa: se dentro il paese si sta morendo (a causa di una epidemia), e se qualche divinità nemica l'ha provocata, io agisco così: portano un caprone, e intrecciano lana blu, lana rossa, lana gialla, lana nera e lana bianca, ne fanno una corona e incoronano il caprone, spingono il caprone sulla strada (che conduce) al nemico e cosi dicono: «Qualsiasi dio del nemico ha causato questa moria, ecco a te, o dio, inviamo questo caprone incoronato, per la pacificazione». (HT 1 II 17-27).

Ovviamente tutta l'attività militare e civile del re è posta sotto la protezione dei rituali magici. Possediamo, infatti, frammenti di un testo concernente il momento dell'intronizzazione con particolare riferimento alle cerimonie dell'unzione e della vestizione del re (SISKUR *šarraššiyaš*) (Kummel 1967, Salvini-Wegner 1986), mentre da alcune tavolette di catalogo sappiamo che alcuni riti magici venivano celebrati al momento della dichiarazione o dell'inizio della guerra (CTH 276). Un'altra testimonianza molto interessante è data da un testo che fa riferimento alla sconfitta di un esercito e alla necessità di eseguire un rito di purificazione, perché non è usuale l'ammissione di una sconfitta da parte del sovrano.

Anche l'attività civile, in particolare quella edificatoria del re è occasione per la celebrazione di rituali magici; si tratta di rituali per la costruzione di un palazzo conosciuti già per l'epoca antico-ittita (CTH 414), talvolta in forma di bilingui hattico-ittiti (CTH 725-726). Lo studio di questi testi rivela importanti aspetti connessi al concetto di regalità e di legittimità del sovrano (CTH 414).

Pur nella grandissima varietà di situazioni rituali presenti nei testi, in conclusione possiamo dire che la magia aveva lo scopo fondamentale di neutralizzare le conseguenze negative derivanti da situazioni di «impurità» in cui l'uomo, o meglio il re e la sua famiglia potevano essere incorsi e che erano di solito causate da una divinità irata. La documentazione testuale dimostra l'elaborazione di un pensiero complesso, di un vero e proprio «sistema magico» contro tutti gli eventi negativi, inteso come un modo di concepire il mondo.

VII.5.2.5 – Testi di feste

I testi riguardanti la celebrazione delle feste sono numerosissimi e riguardano principalmente il culto ufficiale di stato in quanto connesse con la presenza del re, della regina e/o di tutta la famiglia reale. La grande varietà di feste è nota dai testi di inventari che ci danno informazioni sulle festività mensili e annuali previste dal calendario cultuale. Alcune festività potevano essere celebrate ogni sei o nove anni.

Due celebrazioni festive a carattere stagionale avevano una particolare rilevanza sia per la durata che per la qualità dei festeggiamenti, la festa AN.TAḪ.ŠUM^{sar} («finocchio/croco»), celebrata in primavera per un periodo di tempo di 38 giorni e quella detta *nuntarriyašḫaš* («della fretta») che si svolgeva invece in autunno (Nakamura 2002). Entrambe le feste erano caratterizzate da un viaggio cultuale in cui il re visitava numerose località del paese dove erano celebrate le antiche feste locali che entravano quindi a far parte del patrimonio cultuale della capitale.

La celebrazione delle feste era per il re un dovere fondamentale che doveva essere assolto anche interrompendo una campagna militare, per non far ricadere sull'intero paese la collera del dio; era inoltre un'occasione per visitare il territorio del suo regno, e riscuotere tributi e rafforzare il suo potere.

Di queste feste possediamo anche tavolette contenenti il sommario con l'indicazione breve del programma di culto di ogni giorno di festa e tavolette con il resoconto dettagliato di ogni cerimonia. Vi compaiono tutti gli elementi che caratterizzano il culto ufficiale, vale a dire le offerte di cibo e bevande agli dèi, la preparazione delle statue divine, i rituali di purificazione, dalle libazioni ai luoghi sacri (trono, altare, finestra, focolare, chiavistello), i canti e le danze, talvolta le gare sportive e i giochi (Archi 1978), ma soprattutto la cerimonia del «bere la divinità» da parte del re e della

regina. Il significato simbolico di questo gesto è tutt'oggi al centro delle discussioni degli studiosi, incerti se l'espressione debba essere interpretata come «bere in onore della divinità» o in senso letterale cioè entrare in contatto con l'essenza divina (Güterbock 1998). È chiaro che la sicura spiegazione di questa locuzione investirebbe un problema di fondamentale importanza per la comprensione del pensiero religioso degli Ittiti, ma in mancanza di ragionevoli certezze è prudente non trarre conclusioni.

La cerimonia più rilevante di queste feste tuttavia rimane la chiusura dei *pithoi* in autunno e la loro riapertura in primavera per la diretta connessione con il ciclo agricolo.

Le tavolette «sommario» contengono l'indicazione di altri tipi di feste, fra le quali una festa del mese, la festa *ḫadauri*, la festa del bosco (EZEN$_4$ TIR), la festa della fiaccola (*zuppari*).

In generale le divinità celebrate nell'ambito di queste feste fanno parte del *pantheon* nazionale dell'età imperiale, caratterizzato da componenti cultuali diverse, ormai completamente assimilate all'interno del culto ufficiale.

VII.5.2.6 – Testi mitologici

I testi di contenuto mitologico ritrovati a Khattusha sono numerosi e offrono un panorama ampio del patrimonio mitico degli Ittiti. L'approccio tradizionale a questo materiale divide la mitologia in due grandi filoni, quello di tipo anatolico, costituito da testi collegati a rituali magici o a descrizioni delle feste e quello di «origine straniera» formato da testi di traduzione di esemplari provenienti dalla Mesopotamia e dalla Siria settentrionale, probabilmente oggetto di recitazione. Tali definizioni derivano dagli studi a carattere prevalentemente di tipo filologico-linguistico che attribuiscono maggior valore all'assegnazione di ogni elemento costitutivo del mito a precisi contesti storici, ma che tendono a sottovalutare la qualità della rielaborazione di questi motivi che è invece, particolarmente importante per la storia del pensiero di questa popolazione (Pecchioli Daddi- Polvani 1990).

I testi contenenti miti sono definiti dagli scribi con termini non specifici per queste composizioni: *mugawar/mugeššsar* «invocazione» usato per i miti del «dio scomparso», *uddar* «racconto, parola, fatto» per il solo mito del drago Illuyanka recitato durante la celebrazione della festa del *purulli*, SÌR (= itt. *išḫamai*) «canto» utilizzato per testi a carattere più marcatamente letterario come la

Teogonia, il Canto di Ullikummi, nei frammenti di sicura derivazione mesopotamica relativi a Gilgamesh, nel racconto del cacciatore Keshshi.

Diamo ora una breve rassegna del contenuto dei principali miti, sia di origine cosiddetta «anatolica» che di origine «straniera».

Al primo gruppo appartengono i miti riguardanti la scomparsa di una divinità, soprattutto quello della sparizione del dio anatolico Telipinu, e sono stati inizialmente interpretati secondo la definizione frazeriana di miti del «dio che risorge e muore», teoria oggi largamente superata, sostituita da un'analisi del contesto storico-culturale che dimostra che non di «morte e resurrezione» si tratta, ma di «scomparsa, nascondimento, latitanza» (Polvani 2001).

Il mito di Telipinu, giunto in tre redazioni diverse, ci presenta il dio irato che si nasconde in una palude (in una versione invece si tratta della città di Likhzina). La sua scomparsa provoca conseguenze catastrofiche sia a livello umano (siccità, carestia ecc.) che divino (impossibilità per gli dèi di dissetarsi e sfamarsi), ma già l'ira aveva provocato dannose conseguenze:

> «La nebbia invase le finestre, il fumo [invase] la casa e nel focolare i ceppi erano spe[nti, sull'altare] gli dèi erano soffocati (dal fumo), nel recinto le pecore erano soffocate, nella stalla i buoi erano soffocati, la pecora trascurò l'agnello, la mucca trascurò il vitello» (KUB 17.10 I 5'-9').

Gli interventi di varie divinità o di animali inviati a cercarlo risultano vani, solo un'ape riuscirà a scovarlo, lo pungerà facendolo infuriare ancora di più finché il rituale celebrato dall'uomo del dio della tempesta riuscirà a placare il dio irato.

Il tema del «dio scomparso» non caratterizza solo il mito di Telipinu, ma anche miti di altre divinità, come il dio della tempesta, la dea Khannakhanna, le dee Anzili e Zukki, la dea Inara.

Del mito della scomparsa del Sole rimangono due o forse tre versioni diverse; in una narrazione la scomparsa del Sole sembrerebbe determinata da una contesa fra gli dèi a cui forse non è estraneo il dio Mare. Nella redazione meglio conservata troviamo il motivo del gelo (*ḫaḫḫima*) che paralizza la terra - si suppone provocato dalla sparizione del Sole - e i vari tentativi compiuti dal dio della tempesta per sconfiggerlo. Anche questo testo è collegato ad un rituale.

Il mito della Luna che cade dal cielo è un testo bilingue hattico-ittita, connesso ad un rituale magico eseguito in occasione di temporali, che narrano la caduta del dio Luna sul portale (KI.LAM), accompagnata dalla pioggia inviata dal dio della tempesta. Il dio viene preso dal terrore, ma l'intervento della dea Kamrushepa (Katakhziwiri nella redazione hattica) sembrerebbe porre fine a questa situazione.

Il mito di Illuyanka, il cui modello doveva risalire già ad epoca antico ittita, è stato tramandato in due versioni differenti entrambe parti di un rituale eseguito in occasione della festa *purulli* celebrata forse all'inizio della primavera. Argomento centrale è la lotta del dio della tempesta contro il drago Illuyanka; in una versione il dio, a cui il mostro ha tolto gli occhi e il cuore, sposa la figlia di un uomo povero, genera un figlio che sposerà da adulto la figlia del drago. In tal modo gli occhi e il cuore saranno recuperati e la divinità potrà sconfiggere Illuyanka in una battaglia sulla riva del mare.

Nell'altra versione l'aiuto al dio della tempesta è dato dalla dea Inara che con la collaborazione di Khupashya, un uomo da lei sedotto, riuscirà a neutralizzare il mostro, dopo averlo fatto ubriacare, uccidendolo insieme ai figli. Segue il racconto dell'uccisione di Khupashya che disubbidisce al divieto della dea di guardare fuori della finestra.

Com'è chiaro da questa breve sintesi delle vicende si tratta di un mito complesso in cui si mescolano *topoi* letterari e riferimenti alla società dell'epoca come la procedura matrimoniale detta del [lú]*antiyanza* vale a dire di «colui che entra (nella casa) del suocero» (Pecchioli Daddi in Pecchioli Daddi- Polvani 1990).

Al secondo gruppo, quello dei miti di origine straniera appartiene la cosiddetta Teogonia che fa parte di un ciclo considerato di origine hurrita, incentrato sulla figura del dio Kumarbi, costituito da almeno cinque composizioni di cui è incerto l'ordine di successione per l'estrema frammentarietà della documentazione. Appartengono a questo

Fig. 12 Ortostato da Malatya con raffigurazione del dio della tempesta contro il drago Illuyanka (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 220)

ciclo il mito della «Regalità del dio LAMMA», il «Canto di Argento», il mito di Khedammu, «il Canto di Ullikummi» poiché si tratterebbe in tutti i casi di essere creati da Kumarbi come figure antagoniste del dio della tempesta Teshshub che devono aiutarlo nella lotta contro questa divinità per la conquista della supremazia fra gli dèi.

La Teogonia, così definita dagli studiosi per le sue analogie con la Teogonia esiodea, narra come il dio Alalu, primo re degli dèi, venga spodestato dopo nove anni dal suo coppiere Anu, a sua volta dopo altri nove anni detronizzato da Kumarbi che lo evira, inghiottendone lo sperma. In conseguenza di quest'atto il dio resterà ingravidato di alcune divinità fra le quali vi è il dio della tempesta di cui invano tenterà di liberarsi sputando. La parte riguardante il parto e la conseguente nascita di varie divinità è molto complessa per lo stato frammentario del testo e dalla controversa interpretazione del testo derivano importanti conseguenze sul piano teologico; sembra comunque che le divinità ctonie si alleino con Kumarbi mentre quelle celesti si schierino con il dio della tempesta. Interessante a questo proposito è l'atteggiamento di Ea, che passa da un iniziale sostegno a Kumarbi a quello al dio della tempesta. Indubbiamente l'importanza di questo mito è grandissima sia per i rapporti con la tradizione vicino-orientale che per le tradizioni religiose mediterranee e non può essere affrontata in questa sede.

Il «Canto di Argento» è incentrato sul racconto della nascita del protagonista da una donna mortale, in seguito scoprendo di essere orfano di padre, viene a sapere dalla madre che il genitore è Kumarbi, che suo fratello è il dio della tempesta e sua sorella la dea Ishtar. La parte rimanente è lacunosa, ma sembra di capire che il dio si schiererà dalla parte del padre.

Il mito del drago Khedammu, mostro dotato di una straordinaria voracità distruttiva, probabile figlio di Kumarbi e della figlia del Mare, è conservato in numerosi frammenti il cui ordinamento non è sicuro, sufficienti per mostrare a grandi linee il contenuto. Il motivo centrale sembra essere la distruzione dell'umanità voluta da Kumarbi, un annientamento che priva gli dèi delle offerte cultuali, portato a compimento dall'insaziabile ingordigia di Khedammu. Il drago sarà sedotto in seguito da Ishtar che lo circuirà con le sue grazie, ma la fine del racconto non è conservata.

L'ultimo mito del ciclo è ritenuto il mito di Ullikummi, il mostruoso gigante di pietra, figlio di Kumarbi e di una roccia di grandi dimensioni a cui è affidato dal padre il compito di distruggere Teshshub. Il piccolo sarà posto sulla spalla destra del gigante Upelluri per ordine di Kumarbi, per sottrarlo alla vista del dio Sole e del dio Luna e perché non sia ucciso dal dio della tempesta o da Ishtar. Il figlio crescerà mostruosamente, e inutilmente Ishtar tenterà di sedurlo con canti e musiche poiché il mostro è cieco e sordo e sarà tolto via dalla spalla di Upelluri con l'antico coltello con cui furono separati il cielo e la terra.

Il mito, nonostante la sua frammentarietà, è il testo letterario, a mio avviso, più importante per la molteplicità delle situazioni che presenta che vanno dalle descrizioni dei caratteri dei protagonisti, a quelle delle battaglie, alle implicazioni di carattere cosmogonico.

Anche il mito del cacciatore Keshshi, di cui sono rimasti frammenti in ittita e in hurrita, è definito SÌR «canto»; la vicenda narra come il protagonista dopo il matrimonio trascuri le offerte agli dèi, preso dall'amore per la moglie. Rimproverato dalla madre per questo suo comportamento torna a caccia, ma gli dèi irati impediscono che la caccia abbia successo e dopo tre mesi di inutili sforzi cade ammalato; dopo una lacuna segue il racconto di sette sogni fatti alla madre perché lo aiuti ad interpretarli. Il racconto è stato definito coma un rifacimento di un antichissimo mito di caccia (Xella 1978).

Come abbiamo già detto a Khattusha sono stati trovati anche frammenti del mito di Gilgamesh redatti sia in ittita, sia in hurrita che in accadico che presentano alcune varianti rispetto al modello mesopotamico (Del Monte 199), del mito di Atra-khasis cioè della narrazione del diluvio, in ittita e in accadico (Polvani 2003), nonché il mito ittita di Elkunirsha e di sua moglie Ashertu ricollegabili per ambiente alla zona siriana.

Tutti questi testi sono stati studiati principalmente sotto il profilo storico-filologico dei rapporti con i reali o supposti modelli di matrice hurrita o mesopotamica, è in genere prevalsa la ricerca di un archetipo da cui gli Ittiti avrebbero tratto il loro patrimonio mitologico. È ovvio che nello studio di testi così complessi e spesso oscuri debba prevalere l'analisi e la ricostruzione della situazione storico-culturale in cui vanno inquadrati, ma ancora oggi mancano ricerche approfondite ed organiche su tutto questo materiale dal punto di vista della storia delle religioni. Rimangono, per esempio, non indagati sufficientemente i rapporti fra questi testi e il culto (come il problema della connessione o meno con i rituali magici), della loro destinazione, della loro qualità «letteraria, colta», una problematica, questa ultima, particolarmente rilevante per la comprensione del pensiero religioso degli Ittiti.

VII.5.3 – L'oltretomba

Un capitolo su questo argomento non manca mai nelle trattazioni sulla religione degli Ittiti, ma nell'affrontare il tema della morte e delle credenze ad esso correlate è opportuno avere ben presenti i limiti posti dalla documentazione e dal fatto stes-

so che si tratta di un sistema religioso politeistico, non sottoposto a teorizzazioni astratte e immutate, ma al contrario fortemente collegato all'organizzazione sociale, politica ed economica dell'epoca.

Il tema è stato studiato da del Monte (1987) che ha messo in luce come la condizione del morto resti sostanzialmente simile al vivo nei bisogni fondamentali del bere e mangiare e come la sua condizione sia più o meno gradevole secondo il suo *status* e quello dei suoi figli. Proprio la presenza dei figli che assicurano le offerte di cibo è ritenuta il bene più prezioso, sia che il morto sia un uomo qualsiasi sia che si tratti della famiglia reale. L'idea sottintesa è quella di un proseguimento dell'esistenza in una condizione non poi tanto diversa da quella della vita reale e l'unico vero «terrore» è determinato dalla paura che il morto torni a pretendere la sua razione di alimenti (del Monte 1973). La relazione tra i vivi e i morti è un evento temuto e la preoccupazione principale è quella di esercitare un controllo completo.

La documentazione maggiore riguarda la morte del re e dei membri della famiglia reale, definita «grande sciagura» (*šalliš waštaiš*) e in particolare i funerali reali che duravano 14 giorni (Otten 1958). La morte del re è un avvenimento che mette in crisi l'intero sistema sociale ed economico del paese poiché il sovrano riassume in sé la stessa esistenza dello stato e proprio per questa caratteristica i rituali che accompagnano il suo funerale hanno le caratteristiche sia dei rituali magici che di quelli ufficiali, festivi. Dopo la cremazione e la raccolta delle ossa, che avvenivano subito nel secondo giorno, seguivano una serie di riti che avevano lo scopo di assicurare al defunto le condizioni di prosperità di cui aveva goduto in vita e indirettamente di assicurare il benessere anche all'intero paese. Seguiva poi la cerimonia dell'intronizzazione del nuovo re.

Le ossa del re erano poste in un mausoleo (lett. «Casa di pietra») che aveva una propria struttura economica, rigidamente chiusa, con proprietà terriere e dipendenti, esente dal pagamento delle imposte all'amministrazione centrale. Gli studi più numerosi riguardano proprio le relazioni tre il culto dei morti della famiglia reale e particolari edifici come la casa *ḫešta,* (Haas–Wafler 1976, 1977), il *šinapši* (Gentili-Pieri 1982), il ^{na4}*ḫekur* (Imparati 1976) ed altri.

La ricostruzione delle credenze riguardo all'aldilà si fonda su alcuni indizi presenti in quasi tutta la documentazione testuale, sia di tipo storico che più propriamente religioso o amministrati-

vo, e numerosi sono gli studi su aspetti specifici del problema (Archi 1979a, Gonnet 1995, van den Hout 1994, 1995), ma manca uno studio completo e aggiomato sull'argomento, (oltre l'utile sintesi di Haas 1995), soprattutto sul concetto di «anima, spirito», un tema studiato quaranta anni fa da Kammenhuber (1964,1965).

(A.M.P.)

CAPITOLO VIII

La presenza dei Hurriti in alta Mesopotamia, Anatolia e Siria nel II millennio

VIII.1 – Cenni sui Hurriti

Si deve, innanzi tutto, ricordare che, come è stato giustamente rilevato (Wilhelm 1989, Salvini 2000), percepiamo la presenza dei Hurriti unicamente in base alle loro testimonianze linguistiche, siano esse costituite da antroponimi, da toponimi o da testi veri e propri, ed arriviamo ad isolare lingua e parlanti, dunque l'elemento etnico, unicamente in opposizione alle altre culture linguistiche contemporanee.

La lingua hurrica non appartiene né al ceppo indo-europeo né al gruppo delle lingue semitiche, ed è ugualmente lontana dalla lingua sumerica e da quella elamica, per citare i principali popoli e

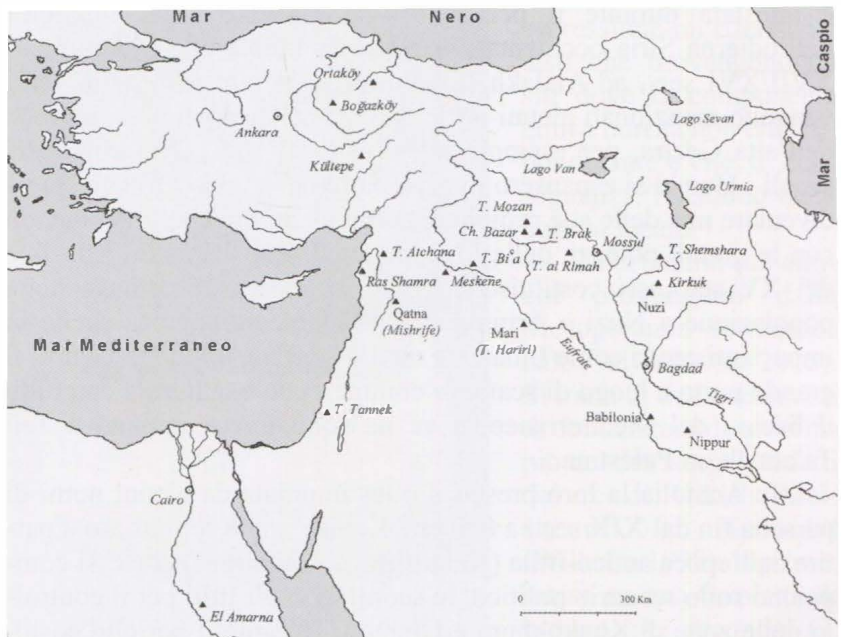



Fig. 1
Pianta dei siti del Vicino Oriente da cui provengono testimonianze epigrafiche o linguistiche hurriche (da AA.VV., *La civiltà dei Hurriti* 2000, p. 10)

lingue con cui i Hurriti hanno convissuto fra III e II millennio a.C. Si tratta di una lingua agglutinante, ergativa, che trova punti di contatto solo con l'urarteo del I millennio, con il quale forma una famiglia isolata nel panorama delle lingue attestate: infatti le due lingue sono imparentate tra loro come cugine di età diverse.

Si ritiene generalmente che i Hurriti provenissero dall'altopiano dell'Anatolia orientale o dall'area caucasica; infatti le più antiche testimonianze al loro riguardo, databili alla seconda metà del III millennio, provengono dall'area pedemontana a ridosso dell'Anti-Tauro e dello Zagros.

Nel periodo dell'impero di Akkad (XXIV-XXII sec. a.C.) i Hurriti sembrano essere penetrati in modo capillare in tutta l'area ai piedi dello Zagros e nel Khabur: insediamenti hurriti si hanno infatti a Urkish, odierna Tell Mozan, che sarà poi nel mito la sede del dio Kumarbi, o ancora a Simurrum, altra località menzionata nel mito e il cui re Puttim-atal, dal nome inconfondibilmente hurrico, fu nemico di Naram-Sin, o anche a Nagar (Tell Brak), solo per citare i siti più noti, anche da altre fonti, della Mesopotamia settentrionale.

È possibile ricostruire poi, sempre attraverso le testimonianze linguistiche, il progressivo spostarsi delle popolazioni hurrite verso Occidente, secondo due direttrici principali: una in direzione Sud-Ovest, l'altra verso Nord-Ovest. Per esempio, la presenza di Hurriti è attestata durante il periodo paleo-babilonese nel territorio dell'odierna Siria occidentale e costiera, a Ebla e a Qatna, e nel XVII/XVI sec., ad Alalakh (livello VII), mentre in testi di Mari vengono menzionati alcuni principati hurriti disposti nella regione dell'alta Gezira, per esempio a Tuttul (Tell Bi'a). Nel corso dei secoli i Hurriti si espansero in gran parte del Vicino Oriente fino a diventare una delle sue principali componenti etniche, interagendo con le grandi potenze della Mesopotamia settentrionale. Alla fine del XV sec. essi costituiscono la stragrande maggioranza della popolazione a Nuzi e Arrapkha; li troviamo in seguito anche in importanti centri come Emar, sul medio Eufrate, oppure a Ugarit, il grande porto e luogo di scambio commerciale e culturale con tutto il bacino del Mediterraneo, e ve ne sono tracce persino a Tell Ta'annek, in Palestina.

In Anatolia la loro presenza è testimoniata da alcuni nomi di persona fin dal XIX sec., a Kültepe/Kanish, ma è soprattutto a partire dall'epoca antico-ittita (Khattushili I, Murshili I) che essi compaiono sullo scenario politico, in scontri con gli Ittiti per il controllo delle zone di Khakhkhum e Urshum. Durante il periodo cosid-

detto medio-ittita poi (fine XV sec./prima metà XIV sec.) compaiono abbondanti testimonianze hurrite anche nei testi della capitale ittita Khattusha (odierna Boğazköy), e persino nell'onomastica di alcuni membri della famiglia reale, comprese le regine.

È in quel periodo, che potremmo chiamare l'età d'oro della cultura hurrita, che si costituisce il regno di Mitanni, la grande potenza hurrita nell'età di el-'Amarna (de Martino 2000, Freu 2004). Di questo stato, che stabilì il suo dominio su un'area assai vasta, dall'Anatolia sud-orientale (Kizzuwatna) a tutta la Siria settentrionale e forse fino alla regione di Khana, non è stata purtroppo ancora identificata la capitale, Washshukkanni e, con essa, gli archivi reali.

Ancora nel I millennio sono attestati nomi hurriti negli annali dei re assiri fra XI e VIII sec. nella zona pedemontana da dove provengono le loro prime attestazioni.

VIII.1.1 – Le fonti

Vediamo ora, in ordine cronologico, quali sono le principali fonti in lingua hurrica di cui disponiamo per tracciare uno schizzo della religione dei Hurriti. Come si potrà notare subito, queste sono di natura e di quantità assai disuguali. Inoltre, si tratta quasi sempre di una documentazione *secondaria*, e con questa espressione mi riferisco a testi che provengono da siti dove la componente etnica hurrita non era preponderante e che, di conseguenza, risentono della cultura locale.

Fig. 2
Leone con tavoletta di fondazione di Tish-atal di Urkish (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 331)

I documenti più antichi provengono dalla Mesopotamia settentrionale (Salvini 1998, 2000). Si tratta di due documenti di fondazione di un tempio del dio Nergal, redatti dai re di Urkish Atal-shenni e Tish-atal (Wilhelm 1998). Il primo, inciso su una tavoletta di bronzo, è, secondo G.

Wilhelm, databile all'inizio del periodo di Ur III, mentre il secondo, inciso su una tavoletta di pietra, risale all'epoca dei Gutei.

Seguono cronologicamente testi di epoca paleo-babilonese provenienti da Mari. Si tratta di cinque tavolette contenenti degli scongiuri in lingua hurrica; una sesta tavoletta (una lettera) menziona il sovrano Zimri-Lim (Thureau-Dangin 1939, Salvini 1988); inoltre dalla Mesopotamia meridionale provengono testi di scongiuri redatti, secondo il loro colofone, «nella lingua di Subir», ossia hurrita (van Djik 1971). Dagli scavi di Tell Bi'a, l'antica Tuttul, è venuta recentemente alla luce una tavoletta in lingua hurrica che risulta essere un duplicato della quarta tavoletta di Mari.

Una tavoletta, trovata a Alalakh nel livello VII (XVIII/XVII sec.), riporta alcune indicazioni per un sacrificio, con un lessico tecnico identico a quello usato in documenti in lingua hurrica di contenuto simile rinvenuti in altri archivi (Wiseman 1953, *AT* 126).

Il più importante di questi archivi, per quantità e varietà dei documenti ivi conservati, è quello della capitale ittita Khattusha. I testi sono per lo più copie imperiali (XIII sec.), ma per un gran numero di essi è certo che i loro «originali» risalgono al periodo medio-ittita (XV/XIV sec.). All'interno di questo *corpus* conviene distinguere fra

a) testi che provengono dalla Siria settentrionale, come i rituali magici, i cui autori sono originari del Mukish, l'odierna provincia del Hatay con capitale Alalakh, e, verosimilmente, la «Bilingue» di Boğazköy, con la menzione di Ebla (Haas-Thiel 1978, Haas 1988, Haas-Wegner 1988, Neu 1996, Hoffner 1998);

b) documenti relativi al culto degli dèi di Aleppo: liste di offerte, rituali e liturgie festive (Salvini-Wegner 1986);

c) documenti provenienti da Kizzuwatna (moderna Cilicia piana): rituali magici e festivi (Salvini-Wegner 1991);

d) documenti provenienti da Shapinuwa (odierna Ortaköy): principalmente rituali magici (Haas 1984);

e) testi mitologici (Salvini-Wegner 2004);

f) testi mantici (de Martino 1992)

Altri archivi ancora - Emar/Meskene (Richter 1998), Ugarit/Ras Shamra (Mayer 1996, Dietrich 2004), Shapinuwa/Ortaköy (Süel 1992, 1998, Ünal 1998) - hanno prodotto documenti in lingua hurrica a carattere religioso, come testi divinatori, rituali e liste d'offerte. Benché di tipologia diversa, anche la documentazione proveniente da Nuzi e quella recentemente scoperta a Qatna/Tell Mishrife offrono elementi utili per la nostra conoscenza della religione dei Hurriti.

Materiale utilissimo per la ricostruzione delle credenze dei Hurriti è offerto inoltre dall'antroponimia (Wilhelm 1998, Giorgieri

2000, Richter 1998, 2001). Infatti, l'analisi dei nomi di persona hurriti costituiti con un elemento teoforo è uno strumento fondamentale per la ricerca storico-religiosa perché permette di intravedere non solo quali fossero le divinità più «di moda» (e quindi getta un po' di luce sulla religione «privata» dei Hurriti), ma anche, mediante lo studio del secondo elemento del nome, quali fossero le prerogative o le caratteristiche a loro attribuite.

La nostra maggior conoscenza del *pantheon* e delle pratiche cultuali dei Hurriti, nonché dei loro miti o delle loro tecniche divinatorie, non deriva, tuttavia, direttamente dai testi in lingua hurrica, spesso ancora oscuri, bensì dalla documentazione in lingua ittita, trovata anch'essa a Khattusha/Boğazköy, Emar/Meskene e Ugarit. Negli archivi di queste località sono state rinvenute, infatti, numerose tavolette a carattere religioso che, benché redatte in ittita o in accadico, trattano di divinità hurriche o descrivono cerimonie celebrate proprio per queste divinità.

Significativa per gli studi sulla religione dei Hurriti è stata infine la pubblicazione dei documenti epigrafici provenienti da Ebla, che ci forniscono un panorama delle credenze nella Siria settentrionale alla fine del III millennio, nonché la revisione dei documenti e lo studio sistematico dei testi relativi al medio Eufrate e alla Siria. Questa migliore visione dei caratteri specifici della cultura siriana e medio-eufratica ha cambiato la prospettiva sotto la quale si considera il ruolo di queste regioni nel Bronzo medio e recente nella formazione e trasmissione di elementi culturali, contribuendo così a chiarire in quale contesto si sono formati i documenti in lingua hurrica pervenutici.

VIII.2 – Problemi

VIII.2.1 – È possibile una periodizzazione della religione dei Hurriti?

Una descrizione diacronica della religione dei Hurriti, analoga a quanto è stato fatto riguardo alla religione degli Ittiti (Haas 1994, Popko 1995), risulta difficile, se non utopistica, perché si scontra con la dispersione delle fonti e una documentazione assai disuguale in termini quantitativi e qualitativi a seconda del periodo. A ciò si aggiunge, come già accennato, l'assenza di ritrovamento degli archivi reali mitannici, che avrebbero potuto gettare luce sulle credenze hurrite (e la loro eventuale evoluzione) durante i secoli XV e XIV a.C.

Le nostre conoscenze della religione dei Hurriti nel volgere del III al II millennio riguardano infatti solo la Mesopotamia settentrionale, e si basano su pochissimi dati. Troviamo la prima attestazione del dio della tempesta Teshub nell'onomastica, mentre la prima attestazione della dea Sha(w)ushka/Ishtar risale all'epoca di Ur III. L'enigmatico dio Lubadaga, cioè verosimilmente il posteriore Nubadig, viene chiamato a proteggere il tempio di Nergal a Urkish, che si rivela quindi un importante luogo di culto, seguito poi da Hawalum e da Simurrum. Le altre divinità presenti nella documentazione sono invece altrimenti note: il dio Nergal per esempio, oppure il dio Sole Shamash, o ancora «la Dama di Nagar» DNIN Nagar, una ipostasi della dea Ishtar (Guichard 1997, Eidem 1998).

Per quanto riguarda la prima parte del II millennio, i dati in nostro possesso riguardano essenzialmente Mari e la Siria. Compare per la prima volta il dio Teshub di Kumme, insieme a divinità come il dio Sole o il dio mesopotamico dell'acqua dolce e della magia Ea.

Gli elementi utili ad una ricostruzione della religione dei Hurriti diventano abbondanti e varî solo per la seconda parte del II millennio, ed è su di essi che si basa prevalentemente la trattazione dei fenomeni religiosi che descriveremo in seguito.

VIII.2.2 – Esiste un pantheon *orientale* versus *un* pantheon *occidentale?*

Il problema della costituzione del *pantheon* e la valutazione del ruolo che il sostrato ha avuto in questa costituzione sono stati l'argomento principale di gran parte degli articoli dedicati alla religione dei Hurriti negli ultimi venticinque anni. In una serie di contributi notevoli, durante una Rencontre Assyriologique Internationale (Parigi, 1977), dedicata interamente ai Hurriti, si mise in chiaro l'esistenza di situazioni specifiche a Ovest, da dove proviene la maggior parte della nostra documentazione, e a Est, nella regione che viene tradizionalmente considerata come l'antico *habitat* delle popolazioni hurrite. Si fece allora la distinzione, principalmente sulla base della presenza e della frequenza di alcuni teonimi nella documentazione, fra un *pantheon* occidentale e un *pantheon* orientale, con eventualmente delle varianti locali. Solo qualche figura divina - il dio della tempesta Teshub, il dio Sole Shimige, il dio Luna Kushukh, la dea dell'amore e della guerra Sha(w)ushka - era riconosciuta come divinità pan-hurrica. Fra i contributi dedicati alla

religione che furono presentati a questa Rencontre ricordiamo in particolare quelli di V. Haas (1978) e di W. Lambert (1978); si deve tuttavia sottolineare che quasi tutte le comunicazioni affrontarono in modo più o meno esteso il problema della religione dei Hurriti. M.C. Astour (1978), per esempio, rilevava gli elementi siriani nella religione hurrica, mentre J.R. Kupper (1978) trattava della presenza hurrita a Mari e notava quanto deboli fossero le tracce lasciate dai Hurriti nella religione mariota.

L'interesse degli specialisti si è rivolto principalmente al cosiddetto *pantheon* occidentale (Archi 1990, 1993, 1998); ciò si spiega facilmente se si considera che quasi tutte le fonti utili provengono da Khattusha e, secondariamente, da un punto di vista quantitativo, da Ugarit, Emar e Mari.

Ora, l'opposizione «*pantheon* orientale: *pantheon* occidentale» non deve essere esagerata. Probabilmente è solo apparente e dovuta alla consistenza disuguale della documentazione religiosa, ridotta a Est a due iscrizioni dedicatorie, abbondante a Ovest con tutta la gamma dei testi che si possono definire «religiosi»: racconti mitologici, rituali magici e festivi, testi mantici, liste di divinità e di offerte. Anche un confronto fra gli antroponimi hurriti provenienti da tutto il Vicino Oriente antico mostra che, nell'insieme, sono gli stessi dèi che forniscono l'elemento teoforo costitutivo di questi antroponimi (Richter 2001). Di conseguenza, la visione di una religione dei Hurriti suddivisa grosso modo in due blocchi deve essere abbandonata. Certamente, la situazione documentaria più favorevole si trova ad Ovest, con tutte le tavolette rinvenute a Khattusha, ma questa è anche la più compromessa, poiché vi si riscontrano elementi mesopotamici, ai quali si aggiungono elementi siriani (e vi sono probabilmente già confusi elementi mesopotamici); a questi si sovrappongono infine elementi anatolici. Ne risulta un amalgama di cui è assai difficile individuare le componenti e, in tali condizioni, l'identificazione di «originari» elementi hurriti è praticamente impossibile.

VIII.2.3 – I Hurriti adoravano divinità indo-arie?

Si sa l'importanza, per la ricostruzione del *pantheon* ufficiale di uno Stato, delle liste di divinità inserite alla fine dei trattati internazionali. Ora, nell'elenco delle divinità chiamate a testimoni nel trattato concluso fra il re ittita Shuppiluliuma I e il sovrano di Mitanni, Shattiwaza, si menzionano, per la parte mitannica, accanto ai vari dèi della tempesta e a diverse divinità mesopotamiche,

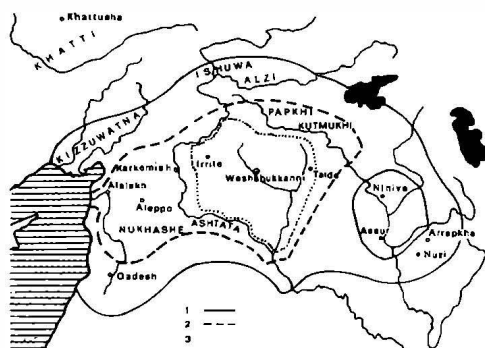
alcune divinità Mitra, Varuna, Indra, Nashatya appartenenti al mondo indoario, un dato che è stato oggetto di dibattito, anche acceso, fra gli studiosi (Kammenhuber 1968, 1977, Wilhelm 1989, de Martino 2000, Freu 2004).

Fig. 3
Il regno di Mitanni (1: massima estensione all'epoca di Barattarna; 2: territori controllati da Tushratta; 3: territorio rimasto a Shattiwaza) (da Liverani 1988, p. 483)

Questa menzione di divinità indo-arie è certamente un *unicum*, ma ben si accorda con l'onomastica dei sovrani di Mitanni, poiché i sovrani di Mitanni portano nomi dinastici che rimandano, dal punto di vista dell'etimologia, all'area linguistica indo-aria. Per esempio l'antroponimo Artatama corrisponde al vedico rta-dhaman come Shattiwaza alla forma vedica vaja-sati (antico indo-ario *sati-vaja-). Si deve inoltre fare menzione di un altro documento contenente termini indo-ari: il cosiddetto trattato di Kikkuli «uomo di Mitanni», un manuale di addestramento dei cavalli, datato ora al Medio-Regno e quindi contemporaneo del regno di Mitanni (de Martino 1993). Anche il termine *mariyanni*, che indica la classe dei combattenti su carro, attestato non solo in Mitanni ma anche nei testi di Alalakh, è stato messo in rapporto con il vocabolo antico indiano *marya-* «giovanotto». È quindi verosimile ritenere che un gruppo di indo-ari stabilitosi nell'area del Khabur abbia avuto un ruolo importante nella nascita e nello sviluppo del regno di Mitanni. Comunque sia, la menzione di queste divinità vediche è un episodio isolato, di difficile spiegazione, in coincidenza di un preciso periodo cronologico che deve aver veduto ai vertici dello stato di Mitanni una situazione politica peculiare ed è verosimile che solo la famiglia reale mitannica celebrasse il loro culto.

VIII.3 – Gli dèi

Il termine hurrico per indicare «dio» è *ēni*, al plurale *ēnna*, spesso sostituto nei testi dal sumerogramma DINGIR / DINGIR^{MEŠ}. In quest'ultimo caso si usa di frequente il complemento fonetico *-na* per indicare che si deve leggere il termine in hurrico.

ēni non è caratterizzato sessualmente, cioè vale per divinità maschile e per divinità femminile; per specificare, al plurale, si

trovano le forme DINGIR$^{\text{MEŠ}}$-*na* /*enna aštuḫḫina* «dèi femminili» e DINGIR$^{\text{MEŠ}}$-*na turuḫḫina* «dèi maschili», ossia DINGIR$^{\text{MEŠ}}$ LÚ$^{\text{MEŠ}}$ e DINGIR$^{\text{MEŠ}}$ MUNUS$^{\text{MEŠ}}$.

Questo termine generico può essere specificato con un toponimo o con un aggettivo derivato dal toponimo (cosiddetto *ethnikon*). Avremmo così i DINGIR$^{\text{MEŠ}}$ $^{\text{URU}}$Khattinewina «gli dèi di Khatti», $^{\text{D}}$Liluri Manuzukhi «Liluri di Manuzi(ya)», Allani Kummeniwe «la Signora di Kumme». Talvolta si trova solo l'*ethnikon* per indicare la divinità: «la Ninivite» per esempio indica Ishtar di Ninive , il cui nome si presenta anche come $^{\text{URU}}$Ninuwakhi $^{\text{D}}$Ishtar oppure $^{\text{D}}$Sha(w)ushka $^{\text{URU}}$Ninua.

Anche un sostantivo comune può specificare il termine generico. troviamo allora «gli dèi del padre» *enna attannewena*, oppure «gli dèi della città» DINGIR$^{\text{MEŠ}}$-*na arteniwina*, o ancora «gli dèi del paese» DINGIR$^{\text{MEŠ}}$-*na umminiwina*.

Se si considerano i nomi di divinità attestati nei testi hurrici, qualunque sia la loro provenienza o tipologia, un dato sembra essere specifico, peculiare, dei Hurriti nei loro rapporti con la sfera del divino: la tendenza a dare alle divinità non un «nome», bensì un epiteto che funziona come nome. Questo epiteto può essere costituito:

a) da un sostantivo: Allani «la Signora»;

b) da un aggettivo sostantivato che indica una caratteristica della divinità: Mushuni «la giusta», «l'ordinatrice»;

c) una frase: Tiyabenti «ella parla rettamente»; Ebrimusha « il Signore è giusto»;

d) un etnico, e sono i più numerosi: Kumarbi «(quello) di Kumar», Nabarbi «(quella) di Nawar», Pishanukhi «(proveniente) da Pishani», Pishaishapkhi «(proveniente) da Pishaisha», Pidenkhi «(proveniente) da Piden», forse anche Kushukh(e) «(proveniente) da Kuzi(na)», ecc.

È pertanto possibile che questi «teonimi» hurriti nascondano in realtà delle entità divine note altrove, ma sotto un altro nome. Lo studio sistematico delle loro peculiarità e il confronto con altre divinità che presentassero le stesse caratteristiche e di cui uno dei luoghi di culto, se non il principale, corrispondesse al toponimo che sta alla base di questi etnici, potrebbe permettere di identificarle.

Dal mito e da qualche accenno nei riti si desume l'esistenza di famiglie divine (padre-madre-figlio/a), ma più in generale di coppie, di sistemi di paredrie dietro gli elenchi di divinità maschili e di divinità femminili detti *kaluti*.

È impossibile presentare qui una pur breve descrizione dei caratteri peculiari di ogni divinità presente nella documentazione hurrica; mi limiterò pertanto a qualche osservazione su alcune delle figure divine più frequentemente menzionate nei testi di culto o nei rituali magici.

VIII.3.1 – Il dio della tempesta

Alla testa del *pantheon* troviamo il dio della tempesta Teshub, scritto anche ^{D}IM-up/^{D}U-up; presso gli Urartei del I millennio porterà il nome Teisheba. L'etimologia del teonimo è tuttora sconosciuta. Alcuni studiosi hanno proposto una derivazione dal termine *teš* «capo», ma questa interpretazione non convince, anche per motivi linguistici. L'importanza di questa divinità e la venerazione che la gente aveva per essa sono ben testimoniate dalla frequenza del teonimo come componente degli antroponimi maschili: Teshub è l'elemento teoforo maggiormente attestato in tutta la documentazione hurrica, da Tikunani a Nuzi, a Khattusha (Richter 2001).

Per quanto riguarda i suoi caratteri distintivi, Teshub aggiunge alle prerogative degli altri dèi della tempesta, mesopotamici ed anatolici, qualche peculiarità: è infatti messo in particolare rapporto con i corsi d'acqua, come ben dimostrano l'insieme dei testi raggruppati e catalogati da E. Laroche sotto il titolo «Teshub e i fiumi» (*CTH* 776).

Padre di Teshub, come ci racconta il mito, è il dio del cielo Anu, mentre la sua «madre» è il dio del grano Kumarbi. Teshub è quindi una «Naturgottheit», dio della pioggia e della tempesta, le cui armi sono il temporale, il vento, la pioggia, il fulmine, la grandine.

Teshub ha una sorella, Sha(w)ushka, forse in origine anche la sua paredra. Ad Aleppo e nella documentazione proveniente da Kizzuwatna, la sua paredra è la dea nord-siriana Khebat, con la quale condivide la prerogativa di attribuire la regalità (Trémouille 1997). Ad Alalakh, invece, la sua paredra sembra essere Ishkhara, ma i caratteri distintivi di questa divinità nei confronti di Ishtar/Sha(w)ushka non sono ancora molto chiari (Prechel 1996).

Fig. 4
Rilievo raffigurante l'incontro tra Teshub e Khebat dalla camera A di Yazilikaya (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 239)

Come molti altri dèi della tempesta, Teshub è associato a divinità taurine. Infatti due tori sacri, Sheri e Khurri (sostituito talvolta da Tilla (Haas 1981)) trascinano il carro del dio. Si tratta verosimilmente di un declassamento di un originario culto del toro, che diventa così accolito del dio della tempesta. D'altronde Teshub stesso viene chiamato «torello di Anu», e il dio Sharruma, che verrà considerato come suo figlio nella teologia di origine kizzuwatnea, è detto «vitello (*ḫubiti*, in hurrico) di Teshub».

Due sono pure i monti sacri al dio, Namni (di identificazione ignota) e Khazzi, cioè il Sapon, monte sacro anche a Ba'al. È dall'alto di questa montagna che Teshub si prepara alla lotta contro Ullikummi, il mostro che Kumarbi ha generato per contrastare la regalità del dio della tempesta. Nessuna tavoletta rinvenuta fino ad oggi riporta la vittoria del dio della tempesta, tuttavia possiamo essere ben certi di questa, poiché nella documentazione cultuale esso viene sempre presentato come divinità somma del *pantheon.* Ricordo il passo innico inserito in un rituale magico in lingua hurrica, che recita: «...Teshub della salvezza ...signore degli dèi, signore della terra, signore re del cielo, signore dei fiumi, re delle montagne ...». D'altronde difficilmente poteva essere vinto, visto che gli si attribuisce il potere di salvare gli uomini; lo mostra bene un nome come Ekhli-Teshub: «Teshub, salva(mi)!».

Il predominio di Teshub sugli altri dèi e la sua particolare venerazione da parte degli uomini hanno la loro radice in una peculiarità del dio della tempesta: egli è insieme, come si è detto sopra, figlio del cielo (Anu) e del dio della vegetazione (Kumarbi). Unisce quindi in sé caratteri celesti, datigli dal «padre» Anu, e ctonii, ma in senso positivo, che deriva dalla «madre» Kumarbi. Si tenga presente a questo proposito un passo di un Inno a Teshub in lingua hurrica (KUB 47.78), dove ci si rivolge alla divinità ricordando proprio «il tuo padre Anu» (12' at-ta-i-wu$_{ú}$-um-ma ^{D}A-ni-eš) e «tua madre Kumarbi» (13'-14' ni-ra-uu$_{ú}$-ú-um-ma ^{D}Ku-mar-ue$_{e}$-ni-eš). Teshub è sì il dio della tempesta, ma non come elemento metereologico devastante, bensì nel suo aspetto di fecondatore della terra e quindi di promotore della vegetazione. Va inoltre ricordata la preghiera rivolta dal sovrano ittita Muwatalli a Teshub di Kummani (*CTH* 382); il dio della tempesta sembra esservi invocato durante un grave periodo di siccità nelle sue prerogative di divinità portatrice di pioggia, di acque vivificanti, indispensabili allo sviluppo della vegetazione e alla sopravvivenza dell'umanità. Anche in questo senso va interpretato il rapporto, ben presente nei testi hurrici, fra Teshub e i fiumi.

Come recita un passo del racconto mitologico, detto «Storia di Appu» (Siegelová 1971), ciascuna delle grandi divinità aveva un suo luogo di residenza: «Il dio Sole abita a Sippar; il dio Luna abita a Kuzina; Teshub abita a Kummiya e Sha(w)ushka abita a Ninive; Nanaya [abita] a Kishshina e Marduk abita a Babilonia».

Il toponimo Kumme, di cui Kummiya è una variante presente solo nella documentazione ittita, è attestato, quale sede del dio della tempesta, fin dall'epoca paleo-babilonese: compare infatti già nei testi provenienti da Mari, sia in lingua accadica che hurrica, e negli scongiuri in lingua hurrica rinvenuti in Mesopotamia meridionale. Anche un antroponimo come Kummen-atal «(il dio della tempesta di) Kumme è forte» mostra quanto fosse reputato il dio onorato in questa città-santuario, al quale ancora all'inizio del primo millennio il re assiro Adad-nirari II inviava offerte. La lunga tradizione di questo centro di culto è dimostrata dalle fonti neo-assire (Kumme) e urartee (Qumenu) del X e IX sec. In questa località doveva elevarsi il principale santuario del dio della tempesta, poiché in tutti i testi mitologici Teshub porta sempre l'appellativo «re di Kumme/ya)», diversamente da altre divinità, come Kumarbi, ai quali vengono attribuiti più «sedi» (vedi oltre). La posizione esatta di Kumme non è purtroppo nota, ma è verosimile che sia da cercarsi nella regione del Khabur orientale, affluente di sinistra del Tigri. La fama di questo santuario si estendeva su un vastissimo raggio, come insegnano alcuni testi di Mari: da essi veniamo a sapere di un viaggio del re Zimri-Lim nell'alta Gezira, da dove inviò al dio della tempesta di Kumme alcuni vasi preziosi in dono. Zimri-Lim era infatti un devoto degli dèi di Kumme, ai quali mandò una lettera (o una preghiera?) redatta in lingua hurrica. Questo dato mostra, tra l'altro, che per il re di Mari il santuario di Kumme non era consacrato ad un qualunque dio della tempesta, bensì proprio ad un dio della tempesta hurrita, cioè Teshub.

Numerose città del Vicino Oriente possedevano certamente un tempio dedicato al dio della tempesta, dove a seconda dell'*ethnos* dei fedeli si onorava Hadad, Addu o Teshub. Ricordiamone due, uno situato nella Gezira, l'altro in Siria settentrionale, ma a Ovest dell'Eufrate: Kahat e Aleppo.

A Kahat, odierna Tell Barri, si deponevano le tavolette dei trattati internazionali, verosimilmente nel santuario detto *kurinnu* menzionato nella lista degli dèi testimoni nel trattato fra Shattiwaza e Shuppiluliuma. Purtroppo l'edificio sacro non è stato ancora identificato.

Quanto ad Aleppo, era località sacra al dio della tempesta già nel III millennio. Anzi, all'epoca degli Archivi di Ebla, in base ai testi amministrativi, era il più importante centro di culto del dio della tempesta. Forse, come è stato sottolineato, non si trattava ancora di una città, ma solo di un santuario edificato su pendici boscose vicino al futuro insediamento. Come sappiamo, Aleppo divenne all'inizio del II millennio la capitale di un vasto regno indicato con il nome di Yamkhad. All'epoca di Zimri-Lim Yamkhad copriva tutto il territorio compreso tra il Balikh superiore e il Mediterraneo, e il grande santuario del dio della tempesta dovette approfittare delle fortune politiche e militari dei sovrani locali. Solo di recente è stato avviato uno scavo nella cittadella di Aleppo per individuare il santuario del dio della tempesta (Kohlmeyer 2000). In uno degli strati sono stati rinvenuti alcuni rilievi su ortostati dall'iconografia simile, anche se posteriore, a quelli rupestri del santuario di Yazilikaya, vicino alla capitale ittita Khattusha; vi sono rappresentate, in corteo, le principali divinità maschili del *pantheon*, a cominciare dal dio della tempesta.

Il dio della tempesta di Kumme presenta inoltre delle caratteristiche comuni al dio della tempesta di Aleppo, che lo si chiami Teshub o Addu, per quanto riguarda l'ideologia della giustizia. In un oracolo pronunziato dal profeta di Addu d'Aleppo a proposito di un editto di restaurazione, cioè una remissione dei debiti (*andurârum*), il dio dichiara «... rendi loro giustizia. Se fai ciò che ti ho scritto, e se presti attenzione alla mia parola, allora ti consegnerò il tuo paese dall'Est all'Ovest» (Lafont 1984). Non si può non confrontare queste parole con quelle di Teshub di Kumme nel testo della «Bilingue», testo che il suo colofone indica precisamente come «canto della restaurazione», essendo il hurrico *kirenzi* (ittita *para tarnumar*) l'equivalente dell'accadico *andurârum* e dell'ebraico *dêrôr*: «Ma se in Ebla, la città del trono, date libero corso a(ll'editto di) restaurazione, allora benedirò le vostre armi come [...] e succederà che le vostre armi vinceranno i vostri avversari» (Neu 1996).

Fig. 5 Ortostato raffigurante il dio della tempesta dal tempio di Aleppo (da Matthiae 2000, p. 223)

I testi religiosi ittiti indicano come principale luogo di culto del dio Teshub sul territorio anatolico la località di Kummani, il cui nome è alternato nella documentazione con il toponimo Kizzawatna. Doveva trattarsi di un centro d'importanza eccezionale, le cui attività non

riguardavano solo le pratiche religiose in senso stretto. È quindi un peccato che ci sfugga l'ubicazione precisa di questo centro religioso che era sicuramente, accanto a Shamukha e Nerik, uno dei più importanti di tutto l'impero ittita. Nella letteratura scientifica si trova spesso la proposta di identificazione di Kummani con la classica Comana di Cappadocia (odierna Sar), uno dei maggiori luoghi di culto dell'Anatolia ai tempi di Strabone, insieme a Comana Pontica, Pessinunte, ecc. Tuttavia, l'analisi della documentazione relativa a Kizzuwatna e alla regione circostante mostra chiaramente che questa localizzazione non è sostenibile; Kizzuwatna/Kummanni sembre invece dover essere cercata nel settore orientale della Cilicia piana, non lontano dalle pendici dell'Amano e dal Mediterraneo (Trémouille 2001).

VIII.3.2 – Il dio Sole

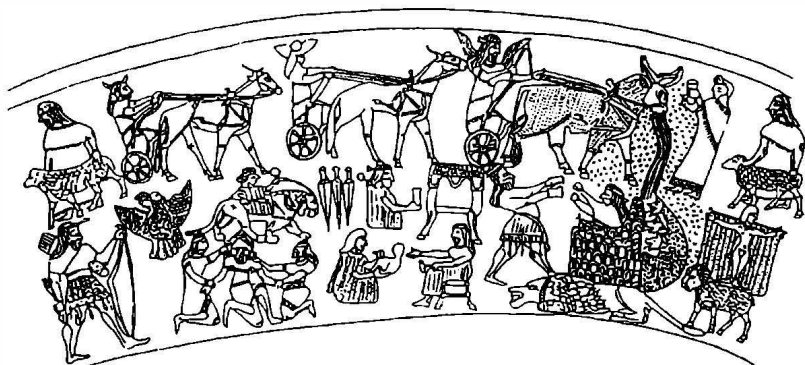
Shimige/i/a, anche scritto ^{D}UTU-ge/a, è il nome del dio Sole; presso gli Urartei sarà chiamato Shiwini. In quanto astro onnipresente, Shimige vede tutto ed è quindi venerato come dio della giustizia. Proprio per queste caratteristiche Shimige è preposto alla divinazione. Nel mito sta a fianco a Teshub nella battaglia per la regalità. Insieme alla sua paredra Aya viene venerato nella sua città sacra Sippar, che compare nella letteratura in hurrico come Zipirra/i.

VIII.3.3 – Il dio Luna

Kushukh (^{d}XXX-u/akh), proprio come il suo equivalente accadico Sin, è il dio giudice, colui che punisce i trasgressori dei giuramenti, come ben esemplifica un testo di Ugarit dove «si presta giuramento per Kushukh» (ku-šu-ḫu-da-an e-la-mu-lu-up-pa-aš-še-ni-na). Oltre a Kushukh, i testi hurrici conoscono anche il dio Luna di Kharran, ben noto dalla documentazione mesopotamica, nonché un dio lunare Umbu, con il quale Kushukh condivide la sua paredra Nikkal, cioè NIN.GAL.

In breve sia Shimige che Kushukh non sembrano avere caratteri molto diversi dai loro corrispondenti mesopotamici Shamash e Sin.

Interessante sottolineare qui che le tre divinità sopraricordate, dio della tempesta, dio Sole e dio Luna, compaiono in questo preciso ordine sul rilievo del registro superiore del vaso d'oro di Hasanlu, dove anche il rapporto fra il dio della tempesta e l'acqua corrente è raffigurato espressivamente, con fiumi d'acqua che scorrono dalle narici dei due tori del dio della tempesta, di fronte al sacerdote.

Fig. 6
Sviluppo grafico della decorazione del vaso d'oro di Hasanlu (da AA. VV., *La civiltà dei Hurriti* 2000, p. 125)

VIII.3.4 – Kumarbi

Benchè il dio Kumarbi, il cui nome deriva dal toponimo *Kumar (Wilhelm 1994), sia uno dei protagonisti dei miti di origine hurrita, la sua presenza nei testi religiosi di altra natura è assai scarsa. Addirittura è assente del tutto nell'onomastica, eppure la sua importanza non può essere negata. Sappiamo che varie erano le città sacre al dio: Urkish, Tuttul e Nippur. Le prime due località sono state fortunatamente identificate con siti moderni, rispettivamente Tell Mozan e Tell Bi'a. Su Urkish esiste ormai una bibliografia assai ampia (Buccellati 1998). Tuttul, come luogo sacro a Kumarbi, viene menzionato solo nel mito detto «regalità del dio LAMMA» e in quello di Khedammu, nonché in un frammento dove si racconta di un rito effettuato da 60 ragazzi e da 60 ragazze, i primi recanti uno scudo ornato da un serpente, le altre con vasi di lapislazzuli. Di recente, il sito di Tell Bi'a ha restituito una tavoletta in lingua hurrica, il cui contenuto è il duplicato di uno degli scongiuri scoperti a Mari. È quindi una conferma che in Tuttul vi era una componente hurrita, fatto di cui conservano probabilmente memoria i testi mitologici.

Nel mito Kumarbi era «coppiere» del dio del cielo Anu e apparteneva, pertanto, alla schiera degli dèi celesti. Nel culto, invece, è assimilato al dio del grano semitico Dagan, ed è quindi un dio ctonio. Questo cambiamento deve essere la conseguenza della sua «cacciata» dal cielo negli Inferi da parte del dio della tempesta. Ciò lascia intravedere stratificazioni nella religione dei Hurriti, anche se allo stato attuale non è possibile indagare oltre. Con Dagan Kumarbi condivide anche la paredra, Shala (Archi 1995).

VIII.3.5 – Nergal

Come abbiamo visto, la venerazione del dio Nergal presso i Hurriti dell'area nord-mesopotamica è attestata fin dal III millennio, con la dedica di un tempio alla divinità da parte degli «endan» (cioè i re) di Urkish, Atal-shenni e Tish-atal.

Nel senso di una particolare devozione al dio va anche la scelta dei nomi dei sovrani dei più antichi regni hurriti orientali: Takhish-atili di Azukhinum, Puttim-atal di Simurrum, Talpush-atili di Nagar, Atal-shenni di Urkish e di Nawar, Tish-atal e Ann-atal di Urkish, contengono tutti l'elemento *-atal* che significa «il Forte», cioè l'epiteto che indica il dio Nergal. Ancora in appoggio a questa ipotesi si deve sottolineare la frequenza del termine *ugur* nell'onomastica di Nuzi, essendo *ugur* l'equivalente dell'accadico *namṣaru* «la spada», simbolo divinizzato e altro appellativo del dio Nergal. È altresì significativo che in alcuni testi Ugur sia indicato come divinità di Khayasha/Azzi: questa regione viene infatti situata a nord del regno di Ishuwa e ad est del territorio di Shapinuwa, quindi in una zona abitata tra l'altro da popolazioni hurrite.

Per capire i motivi di questa precisa venerazione è opportuno considerare quale fosse le ideologie della regalità vigenti nel Vicino Oriente fra il III e il II millennio.

Nella Mesopotamia settentrionale, si sa, l'ideologia vigente è quella del re «forte», di cui il coraggio e la baldanza sono prove dell'appoggio degli dèi. In Siria, invece, l'ideologia reale è legata al concetto di «giustizia», in particolare sotto la protezione del dio della tempesta di Aleppo e della sua paredra. Si può pertanto, in qualche modo, parlare di due diversi sistemi ideologici. Ora, appare chiaramente che i sovrani hurriti si conformavano all'una o l'altra di queste ideologie secondo la regione dove erano insediati e qualunque fosse l'ampiezza del territorio sul quale regnavano.

Così i re hurriti Atal-shenni e Tish-atal seguono l'ideologia nord-mesopotamica del re «forte». È infatti significativo che dedichino ciascuno un tempio a Ner(i)gal, il dio «forte» per eccellenza al quale per esempio Naram Sin attribuisce il merito delle sue vittorie o che Adad-nirari I chiama «il potente fra gli dèi» (Grayson 1972). Nergal è infatti il dio della battaglia, del combattimento eroico e i suoi animali sacri, il toro e il leone, simboleggiano la forza e la rapidità di azione vittoriosa (Wiggermann 1999).

VIII.3.6 – Nubadig

Il dio Nubadig rimane, a tutt'oggi, una divinità enigmatica; eppure si tratta di una delle prime divinità menzionate nella documentazione hurrica poiché, nella variante Lubadaga, questo teonimo compare già nell'iscrizione dedicatoria del re Tish-atal di Urkish, come la divinità protettrice dell'edificio, votata ad annientare ogni individuo reo di sacrilegio nei confronti del santuario (Wilhelm 1987-1990).

Successivamente, Nubadig (qui scritto Nubandag) viene citato in una lettera di Mari fra le divinità di Karkemish. Parecchi secoli dopo queste menzioni, troviamo Nubadig fra le divinità onorate a Kizzuwatna nell'ambito della festa *ḫišuwa*. Durante il rituale festivo il sovrano si reca infatti più volte nella «casa» (É) del dio. Mentre nei *kaluti* il nome divino è accompagnato dal termine *walli(pi)*, qui invece Nubadig viene detto *bibitḫi* e *zalmatḫi*, forme che alternano con *bibita* e *zalmana*. Poiché, in taluni casi, ambedue i termini (e le loro varianti) sono precedute dal determinativo di città (URU), si è pensato che fossero dei toponimi, e per estensione si è interpretato anche *wallipi* come un toponimo (Astour 1987). Tuttavia va sottolineato da un lato che questi toponimi sarebbero degli *hapax*, dall'altro che, talvolta, il determinativo URU viene utilizzato a sproposito, solo per indicare un *locus sacer* e non una vera e propria località.

Quale che sia la natura di questa divinità, un dato va rilevato: la presenza di questo teonimo in documenti di epoche e di luoghi così lontani fra di loro conferma, se fosse necessario, la pura teoricità di una divisione fra pantheon orientale e pantheon occidentale.

VIII.3.7 – ᴰISHTAR / ᴰSha(w)ushka

Come è noto, la più importante dea hurrita è Sha(w)ushka, il cui nome nei testi ittiti è spesso scritto con il logogramma *ISHTAR*, talvolta seguito dal complemento fonetico -k/ga (*ISHTAR*-k/ga). Ishtar/Sha(w)ushka è stata oggetto di uno studio di I. Wegner (1981) e, recentemente, la stessa studiosa ha proposto un'interessante analisi del nome di questa divinità: Sha(w)ushka sarebbe derivato dall'aggettivo *šav=o=zi*, con l'aggiunta di un suffisso /k/ - un «honorificum» - e di una finale *-a* abbastanza frequente per i nomi di divinità (ambedue si trovano forse anche in una variante del nome del dio Sole, Shimiga). Secondo questa analisi, Sha(w)

ushka è quindi in realtà un epiteto, che significa «la Grande». La similitudine di caratteri che si osservano fra la dea Sha(w)ushka e la dea Ishtar non è quindi frutto di un sincretismo, ma si spiega semplicemente con la loro identità (Wegner 1995). Ora, Ishtar è una figura divina estremamente complessa, che conta numerose ipostasi; tuttavia, una emerge fra queste: è Ishtar di Ninive (Beckman 2000) ed è a lei che va riferito l'epiteto «la Grande», come sembra dimostrare l'espressione ^{URU}Ni-i-nu-a-a-we ^{D}ša-uš-ka-a-wa («alla Grande di Ninive») nella lettera di Mitanni (III 98) o ancora forme simili in testi da Khattusha, come per esempio al-la-a-i ^{URU}Ni-nu-wa-we$_{e}$! ^{D}Ša-uš-ga («la Signora di Ninive, la Grande») nel racconto mitologico KUB 47.17, 3.

Attestata da Ur III fino all'VIII secolo a.C., Sha(w)ushka è la principale divinità femminile hurrita. Nel *pantheon* di Mitanni viene indicata come «Signora del paese; Signora dei cieli». Oltre a Ninive, il suo luogo di culto per eccellenza, è venerata in numerose altre località; solo per citarne alcune: Azukhinum, Nuzi e Arrapkha in Mesopotamia nord-orientale, Alalakh e Ugarit in Siria, Lawazantiya e Shamukha in Anatolia.

Sha(w)ushka, come Ishtar-Inanna, ha per sfera di azione la guerra e la sessualità e proprio per questa ambivalenza si parla in un rituale hurrico degli «attributi maschili» e degli «attributi femminili» della dea. Nella documentazione di Khattusha viene accompagnata dalle dee Ninatta e Kulitta e da tutta una serie di divinità minori, dai nomi hurriti: Shintal-wuri («Sette occhi»), Shintal-irti («Sette seni»), ecc.

VIII.3.8 – I kaluti

La documentazione ittita, di derivazione hurrita, presenta spesso lunghe liste di divinità, dette *kaluti*, che elencano le divinità in due serie: da un lato gli dèi, dall'altro le dee, secondo lo schema rappresentato iconograficamente a Yazilikaya.

È stato osservato (Laroche 1974) che i *kaluti* maschili opposti ai *kaluti* femminili costituiscono un sistema di paredrie simile a quello babilonese; proprio perché il nome *kaluti* deriva, con ogni probabilità, dall'accadico *kalû* «tutto», «totalità», è probabile che anche il concetto sia di ascendenza mesopotamica (Wegner 1995).

Si deve comunque sottolineare che il *kaluti* non è una lista astratta, né una litania; si tratta invece dell'insieme, materialmente presente nel santuario, delle entità divine (compresi gli oggetti e i

luoghi sacri) connessi ad una determinata divinità, alle quali si offre da bere e da mangiare. Infatti, queste liste sono inserite nei rituali festivi sempre in occasione di un «pranzo» degli dèi.

VIII.3.9 – Altre divinità

I testi in lingua hurrica menzionano spesso anche altre divinità, la cui natura non è stata ancora ben indagata. Sono gli *enna turina* «dèi infernali», lett. inferiori (in hurrico *turi* significa inferiore), che corrispondono ai *katteresˇ šiunesˇ* ittiti e gli *amattina* DINGIR^MEŠ^-na «dèi antenati», verosimilmente gli stessi dei *karuilesˇ šiunesˇ* ittiti.

Alla fine degli elenchi di divinità si trovano menzionati anche gli «dèi nominati» (DINGIR^MEŠ^-*na kulaḫḫena*) e gli «dèi innominati» (DINGIR^MEŠ^-*na kulubadena*), i «monti» (*papana*), i «fiumi» (*šiyena*), la «terra» (*eše*), il «cielo» (*hawurni*), il «mare» (*kiyaše*).

VIII.4 – I miti

I testi mitologici in lingua hurrica provengono tutti dal sito della capitale ittita Khattusha. Sono i più estesi fra i *monumenta* redatti in hurrico, e proprio ciò ha permesso di inviduare espressioni ricorrenti nei vari frammenti. Si è potuto così isolare elementi di un formulario tipico dei testi mitologici, in particolare la formula che serve all'introduzione del discorso diretto dei personaggi che agiscono nel mito (Salvini 1977). Essa ha carattere stereotipo e si presenta secondo il seguente schema:

Nome$_1$-l(la) tiwena Nome$_2$-ta-l(la) alumai(n) katija.
«il tale-esse parole al talaltro-esse parlando dice».

L'espressione *tiwena katija* «egli dice le parole» è forma nota anche a testi diversi dai mitologici, come i rituali, dove essa corrisponde alla formula ittita introduttiva di una invocazione, *kiššan memai* «egli dice così», ma la presenza contigua di forme derivate da due *verba dicendi* - *alumai*(*n*) e *katija* - è tipica dello stile ridondante dell'*epos*. Vengono alla mente lontane analogie con espressioni omeriche. Di conseguenza, questa formula, insieme alla menzione di teonimi hurriti, è servita da chiave per classificare come mitologici anche frammenti minimi.

Nei colofoni, laddove questi sono conservati, le composizioni mitologiche hurrite e quelle di origine hurrita, ma conservate per ora in lingua ittita, vengono indicate con il sumerogramma

SÌR «canto». Con SÌR si intende generalmente un testo contrassegnato stilisticamente da chiasmi, espressioni stereotipe (in particolare gli epiteti divini) ed assonanze; è quindi verosimile che questi testi fossero destinati a recitazioni, forse accompagnate dal suono di uno strumento musicale. Dovevano esserlo anche le composizioni in lingua hurrica, visto che l'*incipit* di alcune tavolette contiene la forma verbale *širatili* «voglio cantare/raccontare» (= ittita *išhamiḫḫi*)

I testi rinvenuti fino ad oggi appartengono ai seguenti componimenti d'origine hurrita: il «canto di Ullikummi» (*CTH* 345), il «romanzo di Keshshi» (*CTH* 361), nonché il «canto di Kumarbi» (*CTH* 344, 346) e, probabilmente, anche il «canto di Khedammu» (*CTH* 348). Infatti, grazie alla recente identificazione del termine hurrico per «serpente» *apše*, si è potuto attribuire a questo componimento un frammento in lingua hurrica dove si menziona proprio un «serpente».

Fra i testi in lingua hurrica vi sono anche frammenti dell' «epopea di Gilgamesh» (*CTH* 341), ma il problema della trasmissione della tradizione letteraria relativa a questo racconto, di cui sono state rinvenute a Khattusha anche versioni in lingua ittita e in lingua accadica, richiederebbe una specifica trattazione che esula dal tema di questo contributo; pertanto questo racconto mitico non è stato preso qui in considerazione.

Poiché fino ad oggi la maggior parte dei frammenti hurrici sono ancora intraducibili, dobbiamo basarci, per conoscere il contenuto di questi miti, sulle versioni in lingua ittita. Una traduzione di queste, con ampio commento e ricca bibliografia, è stata di recente approntata in lingua italiana (Pecchioli Daddi Polvani 1996), mentre una presentazione di questi testi è stata offerta in lingua inglese da H.A. Hoffner (1997). Rimando a queste due opere per l'esposizione dei singoli miti.

Altre composizioni a carattere mitologico vengono interpretate, a causa della menzione di divinità quali Kumarbi, come miti hurriti, anche se di esse non abbiamo finora alcuna traccia nella documentazione in lingua hurrica: si tratta del «canto del dio LAMMA» (*CTH* 343) e del «canto di Argento» (*CTH* 364). Insieme al canto di Ullikummi, a quello di Khedammu e a quello di Kumarbi, sarebbero parte di un unico complesso narrativo centrato sul riconoscimento della regalità del dio della tempesta fra gli altri dèi, riconoscimento che non avviene senza contrasti, soprattutto da parte del dio Kumarbi, precedente re degli dèi. Non si sa con certezza quale fosse l'ordine di successione dei singoli racconti; si

propende per la sequenza Kumarbi, LAMMA, Argento, Khedammu e Ullikummi.

Tuttavia, conviene osservare che ogni singolo «canto» ha una sua omogeneità interna ed indipendenza dagli altri testi, sottolineata peraltro proprio dal diverso titolo attribuito a ciascuno di essi. Certamente si tratta di racconti mitici che fanno capo ad un ciclo comune, il cui tema è la vittoria del dio della tempesta su vari nemici, divini o mostruosi, ma ognuno non presuppone necessariamente l'altro, nel senso che ogni «canto» è un episodio a sé stante, forse una delle singole «fatiche» del dio della tempesta precedente l'affermazione della sua supremazia. Ciò vale in particolare per Khedammu e Ullikummi, poiché in questi due canti si riscontra uno schema narrativo analogo: la generazione da parte di Kumarbi di un antagonista mostruoso al dio della tempesta: da Kumarbi unitosi ad una roccia nasce Ullikummi, mentre verosimilmente dall'unione con la figlia del Mare nasce Khedammu; in entrambi i casi, questo può avvenire solo con l'aiuto del Mare (ma su questo vedi oltre). Comune ai due miti è inoltre il tentativo di seduzione messo in atto dalla dea Ishtar che cerca, anche con l'uso delle arti magiche, di distrarre il mostro.

Pure nella serie di tavolette, che si indica correntemente come la «Bilingue» di Boğazköy, è inserita una tavoletta di contenuto mitologico, KBo 32.13. Oltre ad essere isolata in quest'insieme di testi che non hanno carattere religioso, essa è sfortunatamente lacunosa. Nella parte conservata (le prime 30 righe del Recto) si racconta che il dio della tempesta Teshub, accompagnato secondo la versione ittita dal dio Shuwaliyat, va a rendere visita alla dea degli Inferi Allani e che essa fa preparare per lui un festino, al quale partecipano anche gli «dèi antichi» (hurr. amattena ēnna = itt. *karuliueš* DINGIR^{MEŠ}- *uš*).

In questo frammento compaiono *topoi* comuni ad altre composizioni mitologiche: per esempio, l'esagerazione nelle dimensioni del sedile offerto al dio della tempesta ricorda quelle della figlia del Mare, Shertapshurukhi, nel canto di Khedammu, oppure nel canto di Ullikummi, quelle della roccia di cui si innamora Kumarbi. D'altra parte, anche la preparazione di un festino all'arrivo di una divinità presso un'altra è ben attestata: si ritrova ad esempio sempre nel canto di Khedammu, in occasione dell'arrivo di Shawushka di Ninive presso una divinità il cui nome è in lacuna, oppure in occasione della visita del «Grande Mare» al dio Kumarbi, o ancora, questa volta nel canto di Ullikummi, quando Kumarbi rende visita al «Grande Mare».

Anche se una delle divinità maggiormente presenti ed attive, spesso in senso negativo, in questi racconti è il dio Kumarbi, chiamato per i suoi «parti» meravigliosi «padre degli dèi», il protagonista di tutto il ciclo è il dio della tempesta «signore di Kumme/ia», Teshub «signore del cielo» (ᴰU-up-pa-an e-pir-ni ḫa-a-wu$_u$-[ru-un-né-we$_e$). Nessuna tavoletta rinvenuta fino ad oggi riporta la vittoria del dio della tempesta, tuttavia possiamo essere ben certi di questa, poiché, come già detto, nella documentazione cultuale esso viene sempre presentato come divinità somma del *pantheon.*

Nella presentazione dei miti d'origine hurrita si è sempre posto l'accento sulla figura di Kumarbi, ma è bene ricordare che la frammentarietà delle tavolette, unita spesso al cattivo stato della superficie scritta, non consente di capire né la successione precisa degli avvenimenti, né il ruolo delle singole divinità. Tuttavia, un dato significativo sembra emergere dalla lettura di tutti i testi mitologici d'origine hurrita, sia in lingua hurrica che in lingua ittita: l'importanza del Mare come antagonista del dio della tempesta. Esso è infatti presente in tutti i miti, e sempre in funzione avversa al dio della tempesta, alleandosi via via con i suoi diversi nemici. Si potrebbe quindi avanzare l'ipotesi che l'intero ciclo non fosse incentrato sulla figura di Kumarbi o sulla successione dei possibili sovrani celesti, bensì sulla lotta fra il dio della tempesta e il Mare.

La lotta del dio della tempesta contro il Mare è un tema comune nella tradizione letteraria e mitologica del Vicino Oriente e lo era senz'altro presso gli Ittiti, come sembra dimostrare un passo di un frammento mitologico dove si legge «il dio della tempesta del cielo vince il Mare» (ᴰU.AN *a-ru-na-an tar-aḫ-zi*).

Il racconto di questa lotta e della conseguente sconfitta del Mare era forse argomento di un «canto», al quale potrebbe far riferimento il testo KUB 44.7 dove (riga 11') si dice «canta(no) il canto [d]el mare» (*ŠA* A.AB.BA SÌR SÌR^{RU}). Anche qui «canto» è espresso con il sumerogramma SÌR come per i testi ricordati sopra, e al rigo successivo si legge «vinse» (*ta*]*r-aḫ-ta*). È possibile che il testo di questo «canto del mare» sia conservato nel frammento KUB 45.63, in lingua hurrica, il cui colofone recita «prima tavoletta del Ma[re» (DUB 1.KAM *ŠA* A.A[B.BA) e che conteneva certamente una invocazione al Mare, visto che all'inizio della prima colonna del recto è scritto «voglio cantare il mare ...» (*šiiratili kiyaše* ...).

L'ipotesi che questa tavoletta contenesse una narrazione relativa alla lotta del dio della tempesta contro il Mare, e quindi alla regalità del dio della tempesta, potrebbe trovare conferma nella

menzione nel colofone, purtroppo mutilo, del monte Khazzi, montagna sacra al dio della tempesta, nota nella documentazione ugaritica come Ṣapān e in quella classica come Kasios. Ora, lo stesso monte Khazzi, compare anche nel colofone, sfortunatamente anch'esso lacunoso, di una tavoletta dove si dichiara «i cantori cantano [il canto] della regalità» (LÚ^{MEŠ} NAR *šarraššiyaš* [SÌR] SÌR^{RU}). Sembra quindi verosimile che fosse conservato negli archivi di Khattusha un insieme di tavolette, anche in lingua hurrica, il cui contenuto era precisamente la descrizione della lotta fra il dio della tempesta e il Mare.

Diversamente dai «canti» di cui sopra, il «romanzo di Keshshi» ha per protagonista un essere umano. Il tema del racconto è noto: in breve, il cacciatore Keshshi viene distolto dalla sua attività di cacciatore dall'amore per la moglie e per questo perde le sue capacità nella caccia. Deve, a quanto sembra, ma il testo è assai lacunoso, sottomettersi a diverse prove (prima di recuperare la sue doti?).

Questo «romanzo» - in cui è stato proposto di vedere un antico mito di caccia (Xella 1978) - godeva di una larga divulgazione, perché oltre ai frammenti in hurrico, abbastanza estesi e numerosi, e ai pochi in lingua ittita rinvenuti sempre a Khattusha, ne è stato trovato uno, in lingua accadica, in Egitto, a el-ʻAmarna. Con questo racconto si potrebbe quasi parlare di vera e propria letteratura. Sfortunatamente nessuno di questi frammenti corrisponde a quelli in lingua hurrica, così che non è possibile utilizzarli come pseudo «bilingui». Per esempio, mentre il racconto in lingua ittita vede fra i protagonisti la madre di Keshshi, il testo in hurrico non contiene nessuna forma del termine «madre» (*nera*). È possibile che intorno al personaggio del cacciatore eroico siano state elaborate diverse composizioni, quasi un ciclo di aventure.

Gli archivi di Khattusha hanno prodotto ancora un altro racconto su vicende eroico-mitiche di un essere umano: Gurparanzakh. I testi relativi, pochi e solo frammentari, sono esclusivamente in lingua ittita, eppure è verosimile che si tratti di un documento d'origine hurrita poiché il protagonista porta un nome composto con il nome hurrico del fiume Tigri, Aranza/ikh, ed il fiume stesso prende parte all'azione. Gurparanzakh sembra rappresentare il concetto del guerriero eroico, capace con il suo arco di vincere - antenato di Odysseus - ben 60 re e 70 eroi oppure, simile ad Herakles, combatte per conto del re di Akkad, suo suocero, contro un essere mostruoso (un serpente?).

Un rimando a tali personaggi umani, dotati di una forza straordinaria e di un'arma invincibile, come in questo caso l'arco, si ritrova forse nel rilievo del registro inferiore del vaso di Hasanlu. Vi si vede

infatti un uomo, raffigurato una volta con l'arco, una volta senza. Le varie scene che compongono una narrazione continua non sono di significato chiaro; vi si riconosce tuttavia una lotta contro un essere mostruoso, con teste serpentiformi, mentre, come nei «canti» di cui ho riferito sopra, la dea (Ishtar?) si denuda per distogliere l'attenzione del mostro, nonché una scena di «riconoscimento» di un bambino dopo il parto. La presenza, davanti all'eroe, di un'aquila con due teste, una animale e una umana, sembra rimandare questo rilievo proprio al racconto di Gurparanzakh, dove il Tigri si trasforma in aquila per indicare all'eroe la strada verso Akkad. La scena di «riconoscimento» potrebbe trovare un collegamento con la menzione nel testo delle divinità Gulshesh, dee del Fato presenti al momento del parto, mentre la scena raffigurata a destra potrebbe alludere proprio alla lotta che Gurparanzakh deve combattere contro un nemico potente.

Fig. 7
Particolari del vaso d'oro di Hasanlu (da Porada 1962, p. 96)

VIII.5 – Il culto

Il culto si svolgeva in parte nel tempio della divinità (É DINGIR^{LIM}, hurrico *pur(u)li*) sia esso una semplice cella in un ambiente pluripartito o un edificio autonomo. Il locale doveva essere comunque abbastanza vasto se vi potevano trovare posto arredi sacri, quali il letto e il trono delle divinità, oltre a varie suppellettili necessarie alle operazioni rituali, per esempio il recipiente contenente incenso (*aḫrušḫi*), quello destinato alla combustione dell'incenso (*ḫuprušḫi*), i tavoli di legno ($^{\text{GIŠ}}$BANŠUR.GIŠ) o di vimini ($^{\text{GIŠ}}$BANŠUR.AD.KID) usati in funzione di altari. Forse vi erano riposte anche le raffigurazioni delle varie entità divine che costituiscono il *kaluti* delle principali divinità.

Nei testi mitologici, di cui abbiamo riferito sopra, il dio della tempesta risiede in un edificio specifico, il $^{\text{(é)}}$*kuntarra*, che sembra trovarsi «in alto» come le altre «sacre dimore degli dèi». Non si tratta tuttavia di un edificio mitico, perché viene menzionato anche in un

documento politico come il trattato fra Tudkhaliya IV e Kurunta di Tarkhuntashsha (tav. di bronzo Bo 86/299 I 94 sq.). Da quel contesto si ricava che il ⁽ᵉ⁾*kuntarra* del dio della tempesta era in qualche modo collegato con un *na4ḫekur* SAG.UŠ, cioè un «mausoleo». Le altre attestazioni di *kuntarra* provengono sfortunatamente solo dai passi in lingua hurrica del rituale *itkaḫi*, di Shapinuwa, e non consentono neppure di intuire in che cosa consistesse.

Collegato ad una camera sepolcrale, e verosimilmente a quella del re ittita Tudkhaliya IV, è il santuario rupestre di Yazilikaya. Se una struttura cultuale di questo genere si debba intendere come *kuntarra* del dio della tempesta, non è possibile dirlo, comunque è certo che nella camera A di questo complesso cultuale, e precisamente sulle pareti laterali della stanza rupestre, sono stati rappresentati due cortei (*kaluti*) di divinità, maschili a sinistra, femminili a destra, che inquadrano il gruppo centrale formato dal dio della tempesta e dalla sua paredra, nonché dal figlio della coppia divina rappresentato sotto forma umana. Le principali fra queste figure divine portano sopra la mano una sorta di «cartouche» con il loro nome in scrittura geroglifica. L'interpretazione delle scritte accanto alle raffigurazioni ha mostrato che le divinità rappresentate in questo suggestivo ambiente erano intese come divinità hurrite.

Nei testi religiosi di Kizzuwatna compare di frequente il nome di due edifici dove si svolgono delle pratiche cultuali: il *ḫamri* e il *šinapši*. I due termini sono così frequentemente citati insieme che è possibile avanzare l'ipotesi che il primo sia una parte del secondo. I due determinativi che si alternano davanti al nome *šinapši*, É e GIŠ, ci informano che si trattava di una costruzione forse di legno, e sembra che questo edificio fosse consacrato principalmente al sacrificio di animali - uccelli o pecore - mediante fuoco o sgozzamento. È stato dimostrato che gli dèi del *šinapši*, sotto la cui protezione si trovava presumibilmente questo edificio, altro non sono che gli «dèi del cedro» - espressione con la quale bisogna forse intendere le divinità invocate attraverso l'«innalzare il cedro» - e che queste divinità sono state riconosciute come i ᴰGIDIM$^{ḫi.a}$, cioè i defunti divinizzati. Ne consegue una sorta di identità tra gli dèi del *šinapši*, gli «dèi del cedro» e gli antenati divinizzati. Gli antenati erano forse raffigurati in qualche forma per poterne praticare il culto e non è azzardato pensare che un edificio o un locale fosse espressamente destinato alla conservazione di queste effigi. Già in Assiria il *ḫamri* è collegato al dio della tempesta. Sembra che si trattasse di un luogo sacro, situato fuori della città, dove si compi-

vano sacrifici con il fuoco. La documentazione ittita relativa all'edificio *ḫamri* dimostra che in ambito anatolico vi si facevano soprattutto offerte rituali consistenti in uccelli che venivano bruciati o sgozzati, cioè olocausti e riti cruenti.

Un altro momento del culto prevedeva l'uso di una tenda, destinata probabilmente a proteggere - in ambiente aperto - la (statua della) divinità da rischi di contaminazione. Anch'essa doveva essere abbastanza vasta poiché i riti che vi si svolgevano sono identici a quelli effettuati nel tempio stesso e richiedono gli stessi oggetti.

Nella documentazione compaiono indizi dell'esistenza di una statua di culto, verosimilmente antropomorfa. Per esempio, nelle tavolette relative ai primi giorni della cosidetta festa *ḫišuwa* si narrano le operazioni di *lavatio*, di unzione e di vestizione delle divinità in onore delle quali si celebra questa festività: così Ishkhara porta una veste e un *tarpala* rossi, Allani una veste blu, Nupatig *bibita* una piccola veste rossa e una piccola tunica ricamata, mentre Adamma-Kubaba porta(no) una piccola veste rossa e Nergal una tunica rossa ricamata. Altrove, come a Emar, la divinità poteva essere rappresentata da un betilo, ma la documentazione in proposito è troppo scarsa per generalizzare questo uso a tutta la fascia medio-eufratica e nord-siriana, anche se concorda con altre testimonianze, in particolare con quelle bibliche.

Una regolare pratica cultuale, come accennato sopra, consisteva nella *lavatio*, la vestizione (accadico *labuštu*), l'unzione delle (statue o degli emblemi rappresentanti le) divinità, nonché in numerose fumigazioni; seguiva poi il rito di nutrimento degli dèi. Ognuno di questi momenti della liturgia era scandito da declamazioni e invocazioni, il cui contenuto è in diretto rapporto con il gesto cultuale. Così nel corso della festa *ḫišuwa*, mentre il sacerdote intinge il (ramoscello di) cedro nell'olio e lo getta nell'incensiere sul focolare, egli pronuncia la frase «aḫarriš keluš tea»: «che l'incenso (*aḫ(a)ri*) (ti) dia molto benessere», oppure mentre egli liba con una coppa di vino, recita «šuwališ keluš tea»: «che il vino (*šuwala*) (ti) dia molto benessere», e ancora quando getta dei pezzetti (di pane o di carne) dopo averli intinti nell'olio, egli dice «anueš anaḫueš keluš tea»: «che questo pezzetto (*anaḫi*) (ti) dia molto benessere».

Il sacrificio maggiormente attestato nella documentazione hurrito-ittita è il sacrificio *keldi*(*ya*), offerto alla divinità affinché essa guardi con benevolenza all'offerente e gli conceda il suo favore. «Benessere», «buono stato (anche di salute)» sono infatti alcuni dei

significati del termine *keldi(ya)*. Quanto viene offerto nel sacrificio *keldi(ya)* è per lo più gettato nel fuoco per esservi interamente consumato: spesso viene associato al termine *keldi(ya)* anche il vocabolo *ambassi(ya)* che significa «combustione», dalla radice hurrica *am-* «bruciare. Il sacrificio *keldi(ya)* è quindi un olocausto, che trova un parallelo nei riti ebraici *ʿlwt wšlmym* (Schwemer 1995).

Anche testi di preghiere ci sono prevenuti in lingua hurrica. Una di queste è stata pronunciata, secondo quanto ci informa il colofone, da Kantuzili, verosimilmente il principe ittita fatto sacerdote di Kizzuwatna dopo l'annessione di questa regione allo stato ittita. In questa preghiera rivolta al dio della tempesta Teshub compaiono anche la dea Khebat, il dio Kumarbi e gli dèi del padre, detti qui «dèi della regalità». Lo scopo preciso di questa preghiera non è noto, tuttavia è da sottolineare che le allocuzioni in hurrico sembrano rivolte soprattutto alla regina. In queste preghiere si notano spesso elementi innici nei quali si può riconoscere una struttura versificata; ne è esempio la «Invocazione a Teshub», dove si possono individuare singoli segmenti, di lunghezza spesso analoga, separati fra di loro da un cuneo obliquo (Thiel-Wegner 1984). I segmenti così divisi sono verosimilmente da intendere come versi (Wilhelm 1991). Anche l'inno hurrito-ittita alla dea Ishtar di Ninive sembra contenere tracce di versificazione (Güterbock 1983).

VIII.6 – La divinazione

Sapere il motivo della collera di un dio per tentare di allontanarne le conseguenze, tale è lo principale scopo delle numerose interrogazioni divinatorie effettuate da tutti i popoli presenti nel Vicino Oriente antico.

Possediamo alcuni testi mantici in lingua hurrica che provengono da Khattusha/Boğazköy e da Emar/Meskene. Per lo più riferiscono operazioni mantiche effettuate con animali: nella maggior parte dei casi si tratta di osservazioni epatoscopiche; in altri, invece, l'oracolo viene dato dai movimenti o dall'atteggiamento dell'animale prima e durante il suo sacrificio. Gli animali impiegati nelle operazioni divinatorie sono gli ovini (*ḫawerni*) e i bovini (*betari*), ma anche i maiali (*uḫi*). Rarissimi sono gli *omina* astrologici o quelli derivanti da nascite anomale o premature (l'equivalente della serie accadica *šumma izbu*). Mancano del tutto, fino ad ora, oracoli mediante l'osservazione del volo degli uccelli, dei movimenti di «serpenti» (MUŠ) e i dadi (KIN), né esistono testi relativi alla divinazione sotto incubazione o sogni.

L'epatoscopia è quindi la tecnica di divinazione più attestata fino ad oggi presso i Hurriti, i quali la impararono dalla Mesopotamia e verosimilmente la trasmisero agli Ittiti. È infatti significativo che nei testi mantici in lingua hurrica compaiano termini tecnici scritti con sumerogrammi, mentre nei testi ittiti vengono impiegati i corrispondenti termini hurrici, vale a dire: i termini mantici hurrici non compaiono nei testi in lingua hurrica, bensì in quelli in lingua ittita.

A conferma che i Hurriti importarono questa tecnica dalla Mesopotamia, si deve rilevare che alcuni dei termini tecnici hurriti sono chiaramente dei «prestiti» dall'accadico: ne sia esempio il termine *tanani* che deriva dall'accadico *danānu* «rinforzamento», cioè la parte del fegato da dove parte la *vena umbilicalis*. E proprio una tavoletta contenente alcuni «*danānu*-Omina» in lingua hurrica è stata rinvenuta a Boğazköy. Si tratta di un testo scritto a Khattusha, verosimilmente nel XV secolo, su un modello paleo- o medio-babilonese. Anche i testi oracolari quindi, come i rituali magici, apparterrebbero al nucleo più antico dei testi in lingua hurrica presenti nella capitale ittita (Wilhelm 1987).

Fra le tecniche mantiche impiegate dagli Ittiti, una in particolare è stata messa in relazione con i Hurriti, e precisamente la divinazione effettuata con il MUŠEN *ḪURRI*, lett. «l'uccello delle cavità», probabilmente la tadorna. Quali fossero le modalità tecniche dell'operazione mantica, non è ancora chiaro; da alcuni contesti sembra si possa dedurre che non si tratti di ornitomanzia vera e propria, ma di un sistema di divinazione basato anch'esso sull'osservazione degli *exta*. Tuttavia si deve ricordare che, come si è accennato sopra, non è stato fino ad ora rinvenuto alcun testo mantico in lingua hurrica che possa riferirsi a questa tecnica; è pertanto verosimile che essa sia, come l'extispicina, di origine mesopotamica o, forse più esattamente, nord-siriana. D'altronde l'uso del MUŠEN *ḪURRI* è già ben attestato a Mari, anche se i testi non danno informazioni precise sulle modalità tecniche dell'interrogazione mantica (Durand 1997).

Viene generalmente attribuita all'ambito hurrita di Kizzuwatna anche un'altra tecnica divinatoria, che consiste nell'osservare i movimenti di animali acquatici, indicati con il sumerogramma MUŠ «serpente», all'interno di un bacino (*altanni*) (Laroche 1958). Ad ognuno di questi «serpenti» è attribuito un nome; anche i vari settori del bacino sono indicati con nomi specifici, quali «la malattia», «lo spettro», ecc. Il passaggio del «serpente» in un determinato punto indica al consultante quale avvenire lo aspetta. Anche di

questo sistema di divinazione non abbiamo tuttavia tracce nella documentazione in lingua hurrica, dove tra l'altro sono scarse anche le attestazioni del termine «serpente» (*apše*).

VIII.7 – La magia

I più antichi documenti di natura magica in lingua hurrica, che risalgono al periodo paleo-babilonese, provengono da Mari e dalla Mesopotamia meridionale. Si tratta tuttavia di brevissimi scongiuri, verosimilmente contro il morso di un serpente o di uno scorpione, che non offrono elementi di confronto con il resto della documentazione utile, trovata in Anatolia e databile al XIV secolo circa. Sono stati rinvenuti alcuni testi di natura magica, sempre in lingua hurrica, anche nel sito di Meskene, cioè l'antica Emar.

Ancora una volta sono stati soprattutto gli archivi della capitale ittita a conservarci le tavolette utili ad una ricostruzione delle pratiche magiche dei Hurriti, anzi, si può affermare che i rituali magici costituiscono il nucleo più cospicuo all'interno dei testi in hurrico o con ampi passi in questa lingua scoperti in Anatolia. Alcune brevi parti in ittita (per lo più prescrizioni rituali) permettono di accertare la tipologia dei documenti e, talvolta, di intuire il contenuto delle formule scongiuratorie espresse in hurrico.

In mancanza di elementi di confronto con documenti provenienti dall'area orientale del Vicino Oriente è impossibile a tutt'oggi dire se le pratiche magiche descritte in questa documentazione sono state introdotte dai Hurriti stessi oppure se si tratta di riti indigeni che i Hurriti avrebbero assimilati.

L'officiante del rito, di magia bianca nel caso della nostra documentazione, ma presumibilmente anche di magia nera (la quale, ricordiamolo, era severamente vietata), è principalmente una donna, la «Vecchia» ([munus]ŠU.GI). Si tratta probabilmente non di una sacerdotessa in senso stretto, bensì di una persona che per età e esperienza era in grado di offrire rimedi empirici, anche di natura magica. Frequenti sono anche i rituali officiati da uomini, come l'indovino ([lú]ḪAL) o il sacerdote AZU, (accadico *AŠĪPU* «esorcista»); nei rituali di Kizzuwatna compare anche il termine [lú]*purapši*. Più rara è la menzione del sacerdote SANGA. Altri ufficianti sono il medico ([lú]A.ZU), il sacerdote *patili*, attivo principalmente nei rituali di parto o ancora l'augure ([lú]MUSEN.DÙ). Non manca il caso in cui siano necessari più officianti, che possono operare singolarmente oppure collegialmente. Talvolta il sovrano, la regina e/o i principi sono essi stessi officianti del rituale.

L'individuo per il quale si effettua il rito è raramente indicato col nome personale; di regola lo si menziona soltanto con l'espressione «Signore del rituale» (EN o *BĒL* SISKUR). Nei testi di ambito hurrico viene anche utilizzato il vocabolo *ašḫušikkunni*, talvolta anche *ašḫijašši*, ambedue *nomina actoris* derivati dalla radice hurrica *ašḫ-* «compiere un sacrificio».

Sia l'espressione «Signore del rituale» che i termini *ašḫušikkunni/ašḫijašši* non tengono conto del sesso dell'individuo per il quale si celebra il rituale. Solo in rari casi, in particolare quando la materia magica richiesta dal rito è diversa a seconda del sesso del «Signore del rituale», come nel rituale kizzuwatneo «di Ammikhatna» (*CTH* 471), si specifica «se il Signore del rituale è un uomo...» e «se il Signore del rituale è una donna...».

Generalmente l'individuo trattato magicamente rimane anonimo, tranne rari casi in cui il «paziente» è il sovrano e/o la sua consorte. Lo stesso dicasi della persona che ha effettuato la fattura, anche perché avrà avuto cura di agire segretamente.

Gli scongiuri che accompagnano le varie manipolazioni di magia simpatico-analogica vengono riferiti nel testo ittita secondo uno schema sintattico fisso, costituito da una protasi e da una apodosi. La protasi viene introdotta con «come» (*man/maḫḫan*/GIM), mentre l'apodosi inizia con «così» (*apeniššan/našta/QATAMMA*). Talvolta *man/maḫḫan* viene omesso. Le declamazioni e gli scongiuri recitati in hurrico sono introdotti dalla frase ittita «ma in hurrico egli/ella (= la persona che officia il rituale) dice/scongiura così: ...» (*ḫurlili = ma kiššan memai*).

In base alla loro provenienza si possono suddividere i rituali magici hurriti in tre gruppi: a) i rituali di Shapinuwa, b) i rituali di Mukish, c) i rituali di Kizzuwatna.

a) fra i primi provenienti da Shapinuwa, esempi significativi sono i rituali *itkaḫi* e *itkalzi* (*CTH* 777 778), i cui originali si fanno risalire al Medio Regno. Si tratta di rituali di purificazione eseguiti dal sacerdote AZU; il termine *itkalzi*, derivato, come il vocabolo *itkaḫi*, dalla radice hurrica *itk* «essere puro», è glossato in KUB XXIX 8 IV 36-37 dall'ittita *aiš šuppiyaḫḫuwaš* «del lavaggio della bocca», che è l'equivalente dell'accadico *MIS PĪ* I riti, complessi, trovano il loro apice in alcuni scongiuri detti «parole dell'acqua», «parole dell'olio» e infine «parole dell'argento», cioè in scongiuri pronunciati durante manipolazioni in cui l'acqua, l'olio o l'argento vengono usati come materia magica. Per esempio, parte dello «scongiuro dell'argento»

recita così: «come l'argento (è) puro, brillante, bello ...così (sia) il signore del rituale» (e qui si indicava il nome di questi), mentre in un passo dello scongiuro dell'acqua si dichiara «le acque, (quelle) della purezza (purifichino) il corpo, la testa, la bocca, la lingua, le labbra (?), la saliva, l'*itni* (?), la mano dell'essere umano, del signore del rituale, di Tatukheba».

Nonostante la diversa origine geografica, il rituale *itkalzi* presenta numerosi punti di contatto con il rituale kizzuwatneo detto «di Ammikhatna» (*CTH* 472, vedi oltre): prevede infatti la doppia possibilità di un signore del rituale uomo o donna, vi si elencano due gruppi di sette divinità maschili e sette divinità femminili, per i quali si colpisce (?) un *kupti-*, si costruisce una grande porta di giunchi, ecc. D'altro canto, il rituale *itkalzi* ricorda anche il testo di culto detto «libagioni al trono di Khebat» (*CTH* 701) dove, parimenti, il signore del rituale, durante le invocazioni del sacerdote, tiene un (ramoscello di) cedro nella mano.

Altre tavolette in lingua hurrica, e sempre afferenti al gruppo dei rituali *itkaḫi* e *itkalzi*, sono state scoperte quindici anni fa sul sito di Shapinuwa (odierna Ortaköy), ma questa documentazione è inutilizzabile poiché si attende ancora la sua pubblicazione.

Sempre da riferire all'ambito hurrita di Shapinuwa e sempre databile al Medio Regno è un rituale celebrato dall'«uomo del dio della tempesta», probabilmente, a mio avviso, per ottenere la corretta irrigazione delle vigne che si estendevano nella regione. Nel corso delle operazioni cultuali viene detto che si rivolgono delle invocazioni a vari fiumi; il testo di queste potrebbe essere consegnato sulle tavolette in lingua hurrica catalogate da E. Laroche come «Teshub e i fiumi» (*CTH* 776): si rileva infatti una concordanza puntuale nella successione degli idronimi elencati in questo testo e nel rituale.

b) Il Mukish, e la sua capitale Alalakh, possedeva verosimilmente un importante santuario, con una parte del clero forse di origine hurrita: infatti, nella letteratura locale abbiamo menzione di un certo Tulpiya, dal nome inconfondibilmente hurrita, indovino della dea Ishkhara. Peraltro, l'ipotesi che il Mukish possedesse una tradizione religiosa di ambito hurrita trova una indiretta conferma nel nome stesso del «visir» del dio Kumarbi, Mukishshanu, che significa «quello di Mukish». Ricordiamo inoltre che un testo di Alalakh VII - *AT* 126 - contiene già dei termini tecnici, di chiara origine hurrita, identici a quelli che ricorrono nei rituali kizzuwatnei.

Il testo più significativo è un rituale celebrato dalla «Vecchia» Allaiturakh(kh)i (*CTH* 780 - 781), il cui testo è databile al Medio Regno. Si tratta di un rito da effettuarsi quando un uomo è stato colpito da magia nera; per la purificazione del signore del rituale - qui non viene specificato se uomo o donna - si impiegano alcune sostanze catartiche come l'olio e l'acqua. Una volta compiuti i vari procedimenti magici, la «Vecchia» dichiara, parlando del signore del rituale: «al modo [d]el dio della tempesta [sia] puro ».

Possediamo anche un frammento di rituale espressamente composto «secondo le parole di un uomo di Alalakh» (*CTH* 789). Sembra si tratti di un testo relativo alla «dignità di regina» (SISKUR āllanūwaššiyaš).

c) Kizzuwatna, regione sud orientale dell'Anatolia, stato cuscinetto fra Mitanni e Arzawa fino all'epoca del re ittita Tudkhaliya I e del sovrano di Kizzuwatna Shunashshura, possiede una cultura originale ed omogenea, frutto di una simbiosi fra elementi luvi e elementi hurriti, ai quali sono da aggiungere anche elementi semitici occidentali, più prettamente nord-siriani. Di questa cultura conosciamo soprattutto la componente religiosa, e specificatamente i rituali, i quali vennero introdotti in gran numero nell'archivio della capitale ittita durante il Medio Regno, probabilmente fin dai primi contatti all'epoca del sovrano ittita Telipinu. Anche se le tavolette dei rituali di Kizzuwatna rinvenute nella capitale Khattusha sono per la maggior parte copie del XIII sec., gli originali di queste sono databili al XV-XIV sec., anche sulla base di elementi prosopografici.

L'appartenenza di una tavoletta al nucleo dei testi religiosi di Kizzuwatna è assicurata non solo dalla presenza di un lessico tecnico peculiare, o di teonimi e toponimi specifici, ma anche e soprattutto da azioni rituali tipiche. I punti di contatto con i testi provenienti dal Mukish non possono stupire in quanto si tratta di documentazione proveniente da regioni contigue, la cui popolazione condivideva chiaramente le stesse usanze in materia religiosa e anche magica. È per questo motivo che la documentazione di Kizzuwatna si rivela particolarmente importante per la ricostruzione delle credenze religiose, e delle pratiche sia a livello privato - magia - che ufficiale - culto sacramentale - nella regione fra Cilicia piana e Siria settentrionale durante il II millennio. Lo studio di queste pratiche e il confronto con le prescrizioni rituali, descritte per esempio in alcuni testi ugaritici e in libri veterotestamentari come il Levitico, hanno portato a rilevare delle persistenze che trovano probabilmente la loro spiegazione nell'appartenenza ad una *koine* culturale e materiale.

I rituali kizzuwatnei con passi in lingua hurrica descrivono procedure compiute al fine di annullare gli effetti negativi dovuti a pratiche di magia nera. Uno di questi, detto di Shalashu, dal nome della «Vecchia» che «firma» il testo, narra come essa utilizzi un vaso *ḫubuwai* e poi lo spezzi, recitando uno scongiuro: «Che possano essere spezzati come il (recipiente) *ḫubuwai* il (cattivo) discorso, il male legato, il male non-buono, il litigio, la rabbia e la collera degli dèi possano essere spezzati come il (recipiente) *ḫubuwai*». In una civiltà dove gran parte delle stoviglie è costituita da vasi di argilla, la facilità con cui essi possono rompersi è un dato di esperienza quotidiana. D'altronde era pratica corrente distruggere, spaccandoli, i recipienti di argilla usati per i rituali, per evitare qualunque contagio con i residui delle operazioni magiche. Per analogia vengono quindi paragonati a vasi di terra tutti gli individui che si vogliono distruggere, in primo luogo i nemici: così, nel corso della festa *ḫišuwa*, la divinità, per bocca del sacerdote, promette al sovrano che i suoi nemici saranno spezzati «come brocche vuote». La stessa immagine si ritrova nel mito di Ullikummi, dove Kumarbi minaccia di distruggere la città del dio della tempesta, Kummiya, come «vasi», oppure nella «Bilingue» di Boğazköy, dove il dio della tempesta ammonisce che distruggerà Ebla «come una coppa» (hurrico ka-a-zu-u-uš, ittita DUG*teššummiyaš iwar*). Del rituale hurrito-ittita «firmato» da un'altra «Vecchia» di Kizzuwatna, Shapshshu, abbiamo purtroppo poche righe.

Il rituale del sacerdote *purapši* Ammikhatna (*CTH* 471) ci è invece pervenuto, in copia del XIII sec., quasi completo. Si effettuano i riti magici quando un individuo puro (ittita *šuppi*) è stato contaminato facendogli assorbire qualcosa d'impuro ed è dunque soggetto a incantesimo. Si prepara un fantoccio, con vesti maschili nel caso in cui il signore del rituale sia un uomo, femminili nel caso contrario, e lo si pone sul «seggio» del dio della tempesta (o di Khebat). Come nei rituali di Shapinuwa o di Mukish, i riti praticati per ottenere la purificazione del signore del rituale appartengono alla magia simpatica e utilizzano come materia catartica da una parte l'argento, metallo il cui colore bianco e brillante è inteso come indice di purezza, dall'altra l'acqua, in particolare l'acqua «della purezza» (ittito *šeḫelliyaš watar*, hurrico ši-i-e-na-šu-uš še-ḫe-el-li-bi-na-šu-uš), cioè dell'acqua lasciata a decantare per tutta una notte sotto le stelle in un recipiente particolare.

Tutti i rituali di cui abbiamo riferito sopra, qualunque fosse la loro provenienza, contengono, inseriti nel testo ittita, degli scongiuri in lingua hurrica; anzi, è solo la presenza di questi che permette di attri-

buire questo tipo di documentazione al *corpus* dei testi hurrici, essendo le procedure magiche descritte in queste tavolette abbastanza comuni. In altri casi, invece, viene riferito che il testo delle declamazioni era consegnato su tavolette separate. Prendiamo per esempio il rituale di parto KBo 17.65+, datato dal suo editore al XV sec. Benché non contenga alcuna declamazione o scongiuro in lingua hurrica, è un documento particolarmente importante per datare i testi kizzuwatnei e hurriti conservati negli archivi di Khattusha già all'epoca del Medio Regno: vi si legge infatti che le declamazioni in lingua hurrica da farsi al momento della purificazione della bocca della futura madre si trovano su tavolette distinte e che il testo con il rituale della festa *ḫaššanna-*, la quale si celebra in occasione della nascita del bambino, si trova ancora a Kizzuwatna e non lo si conosce a memoria.

Anche il testo di singole manipolazioni magiche poteva essere consegnato su tavolette separate: l'autore del rituale summenzionato, Ammikhatna, detto qui sacerdote ([lú]SANGA) della dea Ishkhara e uomo di Kizzuwatna, è, in unione con due altri personaggi, Tulpi(ya) e Mati, anche quello di KBo 23.1+ (*CTH* 472), un testo composto per la purificazione degli dèi, in particolare delle divinità maschili e femminili del *šinapši*, «quando qualcuno pone degli *itḫi* nel luogo puro o quando qualcuno fa qualcosa d'impuro in questo luogo». Come nel rituale di Ammikhatna, le operazioni vengono effettuate per mezzo dell'acqua «della purezza» e delle offerte della pianta *gangati*, ma viene specificato soprattutto che occorre rifarsi ad altre tavolette contenenti sotto-rituali, in particolare quelli *uzi(ya)* e *zurki(ya)*, ossia riti cruenti che troviamo menzionati in molti testi kizzuwatnei (vedi più avanti).

Fra le materie impiegate dai sacerdoti al fine di mondare le colpe degli individui che si sottomettevano ai riti di contro-magia sono da sottolineare: «l'acqua della purezza» ossia, come già accennato, acqua attinta ad un corso d'acqua seguendo specifici riti e posta sul tetto di un edificio durante una notte intera affinché si decantasse di ogni possibile impurità e si impregnasse delle virtù delle divinità celesti - il sangue (principalmente di uccelli od ovini), e infine il fuoco, in focolari (*ḫašša-*, *ḫuprušḫi-*) dove si consumava interamente l'offerta sacrificale.

Fra i riti magici più significativi ricordiamo per primi i sacrifici effettuati con il sangue, *uzi*(*ya*) *zurki*(*ya*), studiati da V. Haas (1993), che consistono nell'immolare degli animali ed imbrattare di sangue l'altare e gli oggetti che servono al sacrificio. Questi riti sono stati confrontati con quelli *ḥaṭṭa't ʾāšam* descritti nel libro biblico del Levitico.

I riti di trasferimento dell'impurità di un individuo su un animale - il cosiddetto «capro espiatorio» - e la sua eliminazione trovano un interessante parallelo nei riti «per Azazel»; sono stati oggetto di uno studio di B. Janowski - G. Wilhelm (1993)

Di recente H.A. Hoffner (1998) ha proposto un confronto fra il rito di cui parla per esempio il Levitico 23, 20: «Il sacerdote agiterà ritualmente gli agnelli con il pane delle primizie come offerta da agitare (offerta *tenûfa*) davanti al Signore» e quello, espresso dal verbo ittita *waḫnu-* «far girare/oscillare», «circondare», presente soprattutto in rituali kizzuwatnei di ascendenza hurrita. A mio parere, tuttavia, la pratica magica espressa con il verbo *waḫnu-* consiste piuttosto nella formazione di una specie di cerchio magico intorno all'oggetto da purificare, sia esso un individuo, o un simulacro divino, oppure un edificio sacro. Questo rito si effettua per lo più con animali e minerali, che vengono elencati in ordine quasi costante: «Inoltre, essi fanno girare intorno al Signore del rituale un'aquila, un falco, un uccello *ḫapupu* e una (pietra) *ḫušti*, ma poi spruzzano l'acqua della purezza». Già nel rituale del sovrano di Kizzuwatna Palliya, contemporaneo del re ittita Zidanta II, (*CTH* 475), di epoca medio-ittita, si trova questa sequenza: « [...] prendono un capretto, un [...], un falco, un uccello *iripu*, un uccello *ḫapupu*, un [uccello ...], un uccello *šurašura*, una [pietra *k*]*ipriti*, allora gli uomini *karimmiyaleš* circondano il dio della tempesta». La stessa compare in altri rituali, anche festivi, come nella liturgia della festa *ḫišuwa*, celebrata in onore, tra l'altro, del dio della tempesta di Manuzziya, o in quella della «festa del mese» per il dio della tempesta, dove l'azione magica si effettua intorno al tempio e a simulacri divini: « quando l'uomo del *tabri* (ha terminato) di circondare il dio della tempesta e gli dèi nel *tabri*, ridà [il fal]co al sacerdote AZU e il sacerdote AZU circond[a] Argapa, il tempio e Tenu».

Altre procedure rituali descritte nei rituali hurrito-itttiti di Kizzuwatna possono essere messe a confronto con prescrizioni del Levitico. Ne ricorderò due:

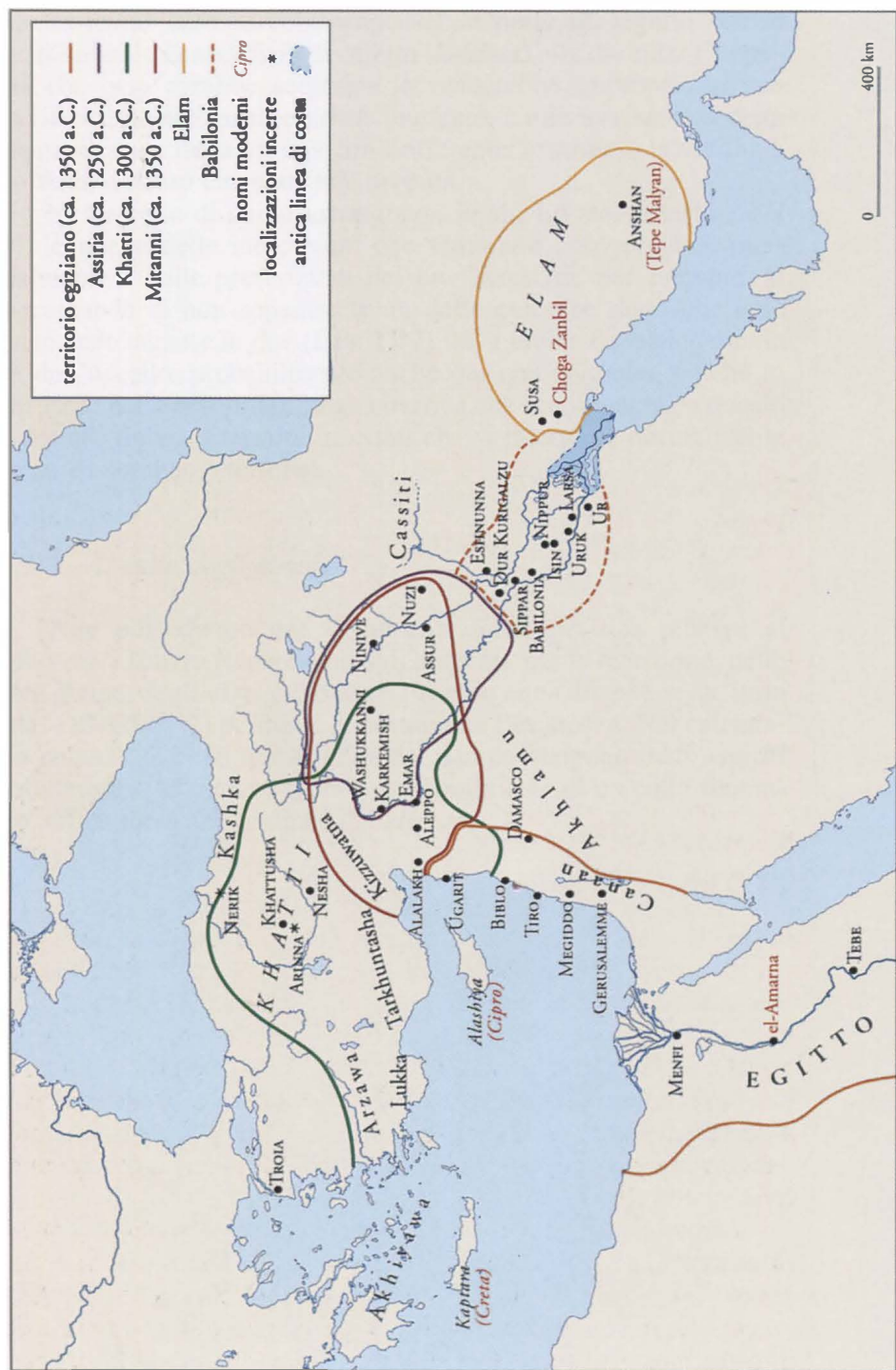
a) l'imposizione della mano. È un gesto attestato nei rituali magici anatolici, dove indica il trasferimento dell'impurità del «paziente» sul suo sostituto, principalmente un animale, che sarà poi eliminato o gettandolo in una fossa o allontanandolo. Nei rituali hurrito-ittiti, di cui il testo *CTH* 701 «libagioni al trono di Khebat» oppure il rituale di Allaiturakh(kh)i di Mukish potranno servire da esempio, il gesto dell'imposizione della mano ha un senso diverso, lo stesso che esso ha nel Levitico 1,4; 4, 4, ecc. Qui non ha lo scopo di trasferire il peccato dall'uomo sull'animale,

perché in tal caso sarebbe impensabile poter in seguito offrire quell'animale in sacrificio di offerta (*keldiya*) alla divinità: l'impurità che esso avrebbe acquisito lo renderebbe improprio al suo sacrificio. Questo gesto esprime piuttosto, a mio avviso, una certa identificazione della vittima con l'offerente: attraverso la vittima è l'offerente stesso che si dà alla divinità.

b) l'uccello di cui si «stringono» le ali. Lo stesso testo *CTH* 701 contiene delle indicazioni che sembrano corrispondere puntualmente a delle prescrizioni del Levitico. Qui, per esempio, si raccomanda di non separare le ali delle colombe dopo che esse siano state tagliate in due (Lev. 1,17); là si indica di «stringere» le ali dell'uccello, probabilmente anche qui una colomba, poiché in una delle declamazioni in lingua hurrica che accompagnano questo sacrificio figura il termine *zinzabu* che si interpreta normalmente come «colomba», «tortora».

VIII.8 – Il culto degli antenati

Non possediamo una documentazione specifica relativa al culto che i Hurriti rivolgevano agli antenati, ma la menzione, nelle liste divine, degli «Dèi del padre» (hurrico enna attannewena, ittita attaš DINGIR^{MEŠ}) permette di desumerne l'esistenza. Nel calendario cultuale di Nuzi questi «Dèi del padre» vengono detti «spiriti della morte»; si trattava quindi verosimilmente di un culto funerario, affine forse alle pratiche del *kispum*.

(M.C.T.)

Tav. III - Il Vicino Oriente antico nel periodo dal 1600 al 1200 a.C. (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 198)

CAPITOLO IX

La II metà del II millennio

IX.1 – La dinastia cassita in Babilonia (XVI - XII sec. a.C.)

Fonti paleo-babilonesi databili a partire dal XVIII secolo a.C., cioè dopo il regno di Hammurabi, documentano l'arrivo in Mesopotamia, probabilmente dai monti Zagros, di una popolazione che ebbe scontri con i re paleo-babilonesi e che poi, a poco a poco, penetrò e si insediò in Babilonia: i Cassiti. Dopo la caduta del regno paleo-babilonese e la presa della città di Babilonia da parte del re ittita Murshili I, dopo il 1594, ritornato di nuovo Murshili con le sue truppe in Anatolia, i Cassiti ebbero evidentemente la forza di prendere il potere politico sui Babilonesi. Con il re Agum II la dinastia cassita salì sul trono di Babilonia e per quattro secoli regnerà sulla Mesopotamia centro-meridionale. Il paese di Khana aiutò probabilmente Murshili nella conquista di Babilonia; per questo Murshili lasciò in questo paese la statua del dio Marduk che egli aveva preso dalla conquistata città di Babilonia. Sarà poi una delle prime cure del re cassita Agum II far tornare la statua di Marduk, negoziando la sua consegna da parte dei Khanei.

I Cassiti non costituirono la totalità della popolazione, che restò in gran parte babilonese, né occuparono tutti i vertici del potere politico e amministrativo che restarono spesso in mano a Babilonesi. Non è stata finora ritrovata alcuna iscrizione in lingua cassita, perchè essi, una volta insediatisi in Babilonia, adottarono la lingua accadica. I Babilonesi non sentirono mai la presenza cassita come una opprimente dominazione straniera. Di fatto la cultura continuò ad essere babilonese, le scuole scribali furono molto attive e produssero proprio in questi secoli, come si vedrà, una vasta letteratura su grandi temi.

I sovrani cassiti, pur proclamandosi nati dal loro dio dinastico Shuqamuna, divinità cassita, affermano di essere stati designati dai grandi dèi babilonesi Anu, Enlil, Ea, Marduk, Sin, Shamash. Già Agum II, in una sua iscrizione, si dice nato dal seme puro di Shuqamuna, ma, per avere legittimità a governare la Babilonia,

dice di essere stato designato da tutti i grandi dèi di Babilonia. Egli si adopera per far ritornare dal paese di Khana le due statue di Marduk e della sua paredra Sarpanitu che, egli dice, erano state in esilio per 24 anni e le ricolloca solennemente nel tempio Esagila che viene restaurato. Agum II si proclama re dei Cassiti e degli Accadi, re di Babilonia; si vuole proporre come un sovrano babilonese e compie tutti i rituali necessari per riaccogliere degnamente le statue delle divinità tutelari di Babilonia e descrive dettagliatamente il restauro e l'ampliamento del tempio.

In un'iscrizione il re Karaindash ricorda i suoi lavori nell'Eanna di Uruk per la dea Inanna/Ishtar; egli si definisce re della città di Babilonia, re di Sumer e di Akkad, re dei Cassiti, re di Karduniash. È la prima menzione di questo nome, certamente cassita di origine, che è usato dai Cassiti per designare la regione di Babilonia, ma che sarà anche usato dagli Ittiti, dagli Assiri, dai Siriani, dagli Egiziani per indicare la Babilonia del periodo.

I sovrani cassiti Kadashman-Kharbe e Kurigalzu I portarono la Babilonia cassita al ruolo di grande potenza. Kurigalzu fondò una nuova capitale, Dur-Kurigalzu, dove sorge l'attuale città di Aqar Quf a 17 km. a nord-ovest di Baghdad e quindi non molto lontana da Babilonia; vi costruì un palazzo reale e parecchi templi e una *ziqqurat* che ancora oggi è visibile e costituisce un'importante testimonianza dell'architettura templare e delle tecniche costruttive dell'epoca. Forse il re volle costruire una nuova capitale per tentare un affrancamento da Babilonia e dal clero di Marduk troppo potente. Dur-Kurigalzu fu la capitale politica mentre Babilonia restò la capitale religiosa e culturale del regno. Il re nelle sue iscrizioni si vuole mostrare investito del supremo potere dal dio Enlil, capo del *pantheon* mesopotamico, di cui fu grande devoto e aspira a farsi riconoscere come sovrano potente di un grande stato. Il suo nome nelle iscrizioni viene fatto precedere dal determinativo divino che da tempo nessun sovrano della Mesopotamia aveva più usato. Dalle sue iscrizioni apprendiamo che comunque i re cassiti avevano fatto costruire a Babilonia un tempio dedicato alle loro due principali divinità dinastiche: Shumaliya e Shuqamuna. Egli fa appello alle divinità cassite, alla

Fig. 1
Rovine della *ziqqurat* di Aqar Quf (da Roaf 1991, p. 141)

divinità solare Shamash, alle grandi divinità Anu, Enlil e Ea e solo da ultimo ricorda il favore di Marduk. Quindi sembra che, almeno questo sovrano, abbia fatto un tentativo di indipendenza nei confronti del clero di Marduk, anche se poi il re concesse privilegi e esenzioni dalle tasse agli abitanti di Babilonia in quanto abitanti della città santa per eccellenza.

I sovrani cassiti restaurano molti templi antichi: Karaindash, come si è detto, restaura il tempio di Ishtar a Uruk, Burna-Buriash II nel XIV sec. restaura e venera il tempio E-babbar della divinità solare a Larsa, che era caduto in abbandono negli ultimi tempi della I dinastia di Babilonia. Questo restauro e altri compiuti dai sovrani cassiti documentano ulteriormente il fatto che i Cassiti hanno garantito la continuità del culto e delle tradizioni culturali e religiose della Babilonia amorrea.

Fig. 2
Parte della facciata di tempio cassita, da Uruk (da Frankfort 1958, tav. 70 A)

Il sovrano cassita Agum-kakrime restaura il tempio del dio Enlil a Nippur, lasciando parecchie iscrizioni che ricordano il restauro e la decorazione del tempio: guardiani mostruosi erano all'ingresso del tempio, tra cui dragoni-*ushum*, dragoni-*mushushshu*, serpenti con corna, figure *lakhmu* e bisonti.

Anche dalle iscrizioni di fondazione dei templi e dalle dediche di oggetti, oltre che dai *kudurru,* stele di pietra iscritte e sovente ornate di raffigurazioni in bassorilievo che registravano attribuzioni di terre e che compaiono nel XIV sec., è chiaro che i sovrani cassiti hanno seguito la tradizione mesopotamica, senza utilizzare la lingua cassita, ma redigendo le loro iscrizioni ufficiali in medio-babilonese e sovente anche in sumerico a documentare ancora quanto forte fosse il peso della cultura sumerica.

Fig. 3
kudurru in calcare, da Susa (da Roaf 1991, p. 142)

IX.1.1 – Il pantheon

Nella loro religione ufficiale i re cassiti adottarono tutti i culti delle divinità mesopotamiche, ma conservarono e quindi importarono in Mesopotamia il culto delle loro divinità, in primo luogo della coppia divina costituita dal dio Shuqamuna e dalla sua paredra Shumaliya, divinità protettrici della dinastia che avevano un santuario a Babilonia. In questo santuario avveniva la cerimonia dell'investitura dei re. Altre divinità non mesopotamiche venerate dai Cassiti sono Buriash (molto rappresentato anche nell'onomastica reale), il dio che venne assimilato anche nel nome alla entità greca Boreas, Kharbe, Maruttash o Shuriash, tutti ben rappresentati nell'onomastica della dinastia regnante. Alcuni di essi sono forse d'origine indoeuropea; non si sono però potuti riconoscere dei templi dedicati a queste divinità.

I re cassiti venerano e si proclamano, nelle loro iscrizioni, devoti delle divinità babilonesi. Il *pantheon* della Babilonia dell'epoca resta dominato comunque da Anu, Enlil e Ea e vede Nuska, il dio del fuoco, e la Belet-ekalli, la signora del palazzo, occupare un posto importante. Enlil è l'oggetto di una devozione particolare dei Cassiti. Marduk sembra essere in questo periodo di nuovo soltanto il dio poliade di Babilonia.

Città quali Ur, Larsa, Nippur, Babilonia e Uruk hanno restituito livelli cassiti, soprattutto in edifici templari. La dinastia cassita operò grandi modifiche nel tempio della divinità lunare Sin a Ur, soprattutto nel *giparku*, la residenza delle sacerdotesse *entu*.

IX.1.2 – L'età di el-'Amarna

La dinastia cassita è protagonista della scena internazionale, come documentano i testi dell'archivio di tavolette in scrittura cuneiforme ritrovato in Egitto nel sito della nuova capitale, attuale el-'Amarna, fondata dal faraone Amenophi IV. Questi testi documentano come l'accadico fosse la lingua utilizzata dai vari sovrani del Vicino Oriente per la loro corrispondenza diplomatica, a tal punto era forte il predominio culturale della Babilonia. Le varie cancellerie, ittita, hurrita, egiziana, siriana avevano scribi che avevano studiato la lingua accadica e i segni cuneiformi su testi di scuola. A el-'Amarna, ma anche in altre corti dell'epoca, nelle capitali come ad es. Khattusha, capitale ittita, sono state ritrovate dagli archeologi parecchie copie di opere di letteratura babilonese che

venivano studiate dagli scribi delle diverse corti. Questo dimostra quanto fosse ampia la diffusione della cultura babilonese e quanta influenza le maggiori opere della letteratura mesopotamica abbiano avuto sulle altre culture.

Sono conservate negli archivi di el-'Amarna le lettere al faraone Amenophi III del figlio di Kurigalzu, Kadashman-Enlil I (1374-1360). Kadashman-Enlil ha ambiziosi progetti di costruzioni di templi e chiede molto oro nonché avori scolpiti.

Nella corrispondenza di el-'Amarna sono conservate anche le lettere del figlio di Kadashman-Enlil, Burna-Buriash II (1359-1333) scritte al faraone Amenophi III e poi al faraone Amenophi IV.

I sovrani cassiti hanno intrattenutoa anche rapporti matrimoniali con i sovrani egiziani all'epoca di el-'Amarna; principesse cassite hanno raggiunto l'*harem* del Faraone, portando con sé personale femminile, le loro abitudini e i loro culti. Non è dato conoscere l'impatto della religione cassita su quella egiziana perché non vi sono evidenze in Egitto o a el-'Amarna di tali culti. Nell'arte cassita-babilonese del periodo si notano influssi e simboli egiziani. Resta da indagare se si tratti di un'influenza del pensiero religioso egiziano sui Cassiti o solo una imitazione da parte degli artisti cassiti di motivi egiziani. Ma è molto probabile che il forte impatto che l'Egitto aveva sugli ambasciatori babilonesi e i contatti frequenti tra le varie corti dell'epoca abbiano portato a far conoscere i culti egizi sia nella lontana Mesopotamia sia in altri paesi del Vicino Oriente. D'altra parte gli Egiziani dimostrano di conoscere molto bene i culti dei paesi con i quali essi hanno relazioni politico-diplomatiche e di avere una concezione molto «utilitaristica» del rapporto con gli dèi. Quando vi è una malattia del faraone si tentano tutte le strade e così si ricorre anche alla divinità Ishtar di Ninive, alla cui statua sono attribuiti poteri di guarigione (v. p. 296). Gli scribi di el-'Amarna scrivono in medio-babilonese; alcuni (pochi) testi sono in ittita e in hurrico, lingue certamente conosciute anch'esse dagli scribi egiziani.

Gli scribi di el-'Amarna conservavano anche parecchi testi letterari della tradizione culturale mesopotamica. Sul totale di 382 testi da el-'Amarna, 32 non sono lettere della corrispondenza diplomatica ma sono miti, epopee, sillabari, testi lessicali, una lista di divinità mesopotamiche, a riprova di come la tradizione culturale, scribale e religiosa mesopotamica fosse conosciuta anche in Egitto e fosse studiata dagli scribi egiziani. Tra questi testi vi era una copia dei miti di Adapa, di Nergal e Ereshkigal e il poema noto come «Sargon re della battaglia» a documentare

come ci fosse un patrimonio mitico e letterario comune conosciuto dagli scribi e forse conosciuto anche più profondamente, almeno da un'aristocrazia intellettuale. La composizione chiamata «Sargon re della battaglia» ci è giunta in quattro redazioni di cui due da el-'Amarna in Egitto, una da Assur e una da Ninive. Questo dimostra quanta fama avessero i re dell'impero di Akkad presso i posteri ma anche quanto grande fosse la comunicazione culturale, tematica, religiosa, letteraria e quindi come fossero conosciute anche in Egitto e nel resto del Vicino Oriente antico non solo le imprese di Sargon, ma anche l'intervento efficace della dea mesopotamica Ishtar.

Nell'introduzione infatti la dea Ishtar esorta Sargon a una nuova impresa. Allora Sargon comunica alle sue truppe l'intenzione di rispondere con la forza all'ostilità di un avversario. I soldati sembrano esitare, vista la lunghezza e la difficoltà del viaggio, ma il capo dei mercanti si offre di finanziare l'impresa che viene così decisa. Una versione del racconto riporta invece il discorso del capo dei mercanti che irrita Sargon, il quale si rivolge a Ishtar. La scena si sposta poi nella reggia di Nur-Dagan (=Luce di Dagan, bell'esempio di onomastica semitica), re della città anatolica di Purushkhanda, che è detto essere favorito da Enlil. Il racconto prosegue poi con la resa a Sargon di Nur-Dagan; Sargon resta per tre anni nel paese anatolico e infine decide di tornare ad Akkad; ma i soldati si oppongono perché non è stato ancora fatto nulla per esaltare la grandezza di Ishtar. Allora si preparano una statua e delle armi per la dea e inoltre una stele che raffigura Sargon che riceve l'omaggio dal re vinto.

Un frammento di vocabolario bilingue egizio-babilonese dimostra come gli scribi egiziani studiassero il lessico babilonese per comprendere i testi letterari.

Non potremo mai conoscere quanti testi ci fossero nell'archivio amarniano, ma proprio la presenza di documenti così eterogenei fa presupporre che gli scribi egiziani conoscessero un cospicuo numero di opere mesopotamiche.

Con i sovrani del contemporaneo regno medio-assiro i re cassiti ebbero sovente rapporti di forti tensioni a causa del confine tra i due stati; i sovrani dei due regni si accusavano vicendevolmente di aver violato il confine, protetto da stele dedicate agli dèi. Il re che aveva violato il confine provocava così la giusta guerra nei suoi confronti da parte dell'altro re (Liverani 1994).

La dinastia cassita, con il re Kashtiliash, subì una pesante sconfitta da parte del re assiro Tukulti-Ninurta (v. pp. 327-329). Qualche decina di anni dopo però i Babilonesi riuscirono di nuovo a rendersi indipendenti e a riportare in patria, a Babilonia, la statua del dio Marduk. Ma verso il 1155 a.C. Babilonia subì un attacco elamita e la dinastia cassita ebbe fine.

IX.1.3 – La letteratura di epoca cassita

Il periodo cassita è ora riconosciuto come un periodo di produzione scribale particolarmente importante, sia per l'attività di raccogliere testi letterari sia per la composizione di nuovi testi letterari. Alcuni testi anche in quest'epoca sono stati scritti in sumerico. Molti dei più famosi scribi che si possono conoscere attraverso il nome, e dai quali alcuni scribi successivi si vanteranno di discendere, vissero in periodo cassita.

Agli scribi cassiti si deve la composizione di alcune liste lessicali di dèi ordinate secondo un criterio teologico. Il principale esempio di queste liste è la lista AN=*Anum,* bilingue, sumerico-accadico, che elenca tutte le divinità mesopotamiche conosciute o reperite in altri repertori dagli scribi di epoca cassita, ordinate in ordine gerarchico, indicando di ogni divinità le parentele, le mogli, i figli, le divinità del seguito e le loro funzioni nel seguito, tutte le forme di quella divinità venerate in diversi luoghi e i vari nomi che la divinità aveva assunto nei diversi periodi e presso diverse popolazioni.

Il testo è stato pubblicato abbastanza recentemente (Litke 1998) e non è ancora stato oggetto di studi dettagliati. Da un punto di vista storico-religioso la sua importanza è grandissima, perché consente di comprendere quali divinità gli scribi mesopotamici considerassero agire nello stesso ambito e abbiano identificato con il corrispondente dio sumerico o accadico. Ad es. la sezione riguardante il dio della pioggia, ^{d}IM in sumerico, comprende il dio IM (che era letto Ishkur) che in Mesopotamia è piuttosto un dio dei canali e dell'acqua per l'irrigazione, mentre poi il dio è assimilato a tutti i nomi indicanti il dio della tempesta presso le varie popolazioni semitiche e presso quelle semitiche-occidentali nelle varie epoche. Il nome è sempre scritto con il logogramma sumerico ^{d}IM, a documentare la forza della tradizione scribale e culturale sumerica. Ancora ad Emar nel XIII sec. a.C. (v. pp. 351-355) il nome del dio della tempesta siriano è scritto con il logogramma sumerico e per questo ci sono problemi per conoscere come venisse letto e pronunciato ad Emar.

Gli scribi babilonesi di epoca cassita hanno composto anche liste di templi che li elencano in base alla divinità titolare del santuario. L'esempio più completo è un testo, conosciuto da varie tavolette provenienti tutte dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive, ma compilato sicuramente in epoca cassita e considerato dagli studiosi la «Lista canonica dei templi». La lista sembra essere model-

lata su quella di divinità An=*Anum* perché l'ordine seguito è lo stesso; entrambi i testi sono attribuibili al periodo cassita.

Anche se l'inizio della lista canonica di templi è perduto, essa iniziava probabilmente con i templi di Anu; prosegue con quelli di Enlil e della sua corte a Nippur, comprendendo Ninurta, poi con quelli della dea madre e del suo *entourage*, poi di Ea e della sua famiglia, ivi compresi Marduk e Nabu. Seguono i templi di Sin, Shamash, Adad, Ishtar con i loro rispettivi seguiti. Vi sono poi i santuari dedicati ad una serie di dèi che dagli antichi scribi, che hanno attuato assimilazioni tra divinità, erano considerati manifestazioni locali del dio Ninurta; tra questi vi sono gli dèi: Lugal-Maradda, Lugalbanda, Amurru, Tishpak, Inshushinak, Ishtaran, Zababa, Urash, Ningirsu e la sua famiglia. Seguono infine la dea Gula e altre divinità e si termina con i templi di Nergal e di diverse divinità ctonie.
La lista, come la grande lista di divinità AN=*Anum*, è organizzata come un testo lessicale ed elenca i templi in due colonne. Alla sinistra compare il nome cerimoniale sumerico di ogni tempio, alla destra, quasi una sorta non solo di traduzione in accadico, ma di spiegazione, «tempio del dio X». Normalmente il nome sumerico del tempio è il cosiddetto nome cerimoniale, usato nella maggior parte delle iscrizioni reali, negli inni e nei testi liturgici e in generale nella letteratura sacra e erudita. L'uso del nome accadico del tempio, con la precisazione del dio a cui è dedicato, compare in molti rituali e viene considerato dagli studiosi il nome «popolare» del tempio. A volte vi è una precisazione del luogo geografico, cioè della città dove il tempio sorgeva. Naturalmente una gran parte degli edifici menzionati non sono templi veri e propri ma parti di templi o edifici templari minori facenti parti di più grandi complessi templari. Ad es. nella sezione dei templi di Enlil sono menzionate molte parti dell'Ekur di Nippur.

L'editore della lista ha fatto notare che non la si può considerare un documento totalmente corrispondente a quanto si poteva constatare nella realtà. Essa è piuttosto da intendersi come un'enciclopedia di nomi di templi e non è certo un catalogo degli edifici templari noti agli scribi; il materiale utilizzato dagli scribi per redigere questa lista è il materiale lessicale, letterario e scolastico di cui disponevano (George 1993).

Un altro testo di cui sono pervenute copie attribuibili al periodo cassita (o all'epoca della 2° Dinastia di Isin, Nabucodonosor I) è «l'Esaltazione di Ishtar». In esso si narra come Anu accetti la dea come sua sposa sotto il nome di Antum e la proclami «Ishtar la stella» e decida che sarà posta allo stesso rango del sole (Shamash) e della luna (Sin). Enlil le concede di fare quello che vuole e le assegna un tempio in Nippur. Ella si proclama sovrana del mondo:

«Se io levo la mano essa arriva fino al cielo, uno dei miei passi copre tutta la terra. Quello che è nero, lo rendo bianco, rendo bianco quello che è nero. Sono un aratro affilato che solca il seno della terra, un aratro che taglia, che si avanza, io la sovrana!

Gli scribi di epoca cassita hanno continuato e sviluppato la tradizione paleo-babilonese, anzi la letteratura ha conosciuto una grande espressione in quest'epoca sia con copie di testi antichi sia con la composizione di nuove opere.

Al periodo della dominazione cassita sulla Babilonia si data la scrittura di uno dei testi più significativi della letteratura sapienziale mesopotamica, il testo conosciuto, come solitamente in antico, dalla prima riga «*Ludlul bēl nēmeqi*» «Voglio lodare il signore della saggezza», chiamato dagli studiosi come il «Poema del giusto sofferente», dal tema centrale della composizione. È un tema ricorrente nella letteratura mesopotamica e lo sarà poi nella Bibbia; i compositori della storia di Giobbe trovarono questo tema già ben elaborato dai Mesopotamici.

È un testo scritto per la glorificazione di Marduk che interviene a salvare il giusto sofferente, ma un profondo pessimismo permea l'opera. Il narratore è un uomo pio che ha occupato una posizione importante a corte ma che viene abbandonato dagli dèi; su di lui si abbattono molte sciagure. Perde la fiducia del suo re, viene abbandonato da tutti, anche dai suoi schiavi, diventa povero e infine si ammala gravemente. Nessuno degli esperti indovini e esorcisti cui egli ricorre riesce a fare alcunché. Egli è disperato e non riesce a capire il perché dei suoi mali, quale sia la sua colpa. Non trova un senso a quello che gli sta succedendo. Dopo tre sogni capisce che il cuore di Marduk si è pacificato nei suoi confronti; il dio gli ridarà il suo favore. Egli ritrova infatti salute, ricchezza e viene reintegrato nel suo *status*. L'uomo è presentato qui come un essere impotente nelle mani degli dèi che sono lontani; è difficile per l'uomo comprenderne l'operato. L'uomo sembra in questo periodo sfiduciato anche nei confronti della magia, che non riesce a forzare la volontà divina. Sembra comunque evidente dalle composizioni di epoca cassita che la concezione della divinità si è modificata e che i Babilonesi dell'epoca vedono le divinità come esseri lontani che agiscono in modo molto difficile da capire per gli uomini; vi è pessimismo e scetticismo nei confronti del rapporto tra uomo e divinità.

IX.1.4 – I kudurru

Caratteristici dell'epoca cassita sono i *kudurru*, stele di pietra iscritte e sovente figurate; erano collocati verosimilmente nei templi, come dimostra il ritrovamento *in situ* di tre di essi. Non servivano quindi da pietre di confine per definire la proprietà dei vari terreni,

come si era supposto inizialmente; avevano un valore sacro, mettevano l'attribuzione di una proprietà sotto il diretto controllo delle divinità che nel *kudurru* erano ampiamente raffigurate. In epoca cassita sono registrate sui *kudurru* soprattutto le terre donate dal re e anche delle esenzioni dalle tasse. Le iscrizioni sui *kudurru* hanno una prima parte in cui si descrive il terreno oggetto di donazione e la seconda parte con le maledizioni divine per coloro che contravverranno a quanto stabilito e cercheranno di annullare la donazione. Alla fine del testo vi è la lista dei testimoni e la data; probabilmente, dato che il *kudurru* restava nel tempio a documentare il sacro diritto acquisito ad una proprietà, un identico testo era scritto su una tavoletta con sigillo conservata dal destinatario della donazione.

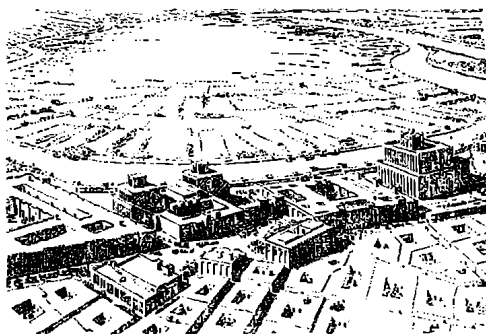
I rilievi sui *kudurru* sono stati oggetto di lunghi studi. Le divinità vi sono raffigurate con simboli: astri quali la luna, il sole e la stella Venere, tiare a corna che stanno su troni e che raffigurano gli dèi principali, lo stilo del dio Nabu; vi sono poi raffigurati vari animali reali o fantastici.

IX. 2 – Il regno medio-assiro

Mentre in Babilonia regna la dinastia cassita, nella Mesopotamia del nord si consolida il regno medio-assiro che con il re Assur-uballit assume una grande importanza ed entra in contatto epistolare con l'Egitto, suscitando le ire babilonesi.

Fig. 4
Rilievo con probabile raffigurazione del dio Assur, dal tempio di Assur (da Wilhelm 1998, p. 58)

Dalle iscrizioni dei sovrani medio-assiri è evidente che il dio del paese e il capo del *pantheon* è Assur; egli ha dato il nome alla capitale e regione assira. Sia dall'onomastica sia dalle iscrizioni e dalle preghiere risulta che fu un dio principalmente guerriero che seguiva da vicino il suo popolo e combatteva con esso.

Fig. 5
Disegno ricostruttivo di W.Andrae di Assur nel periodo medio-assiro (da Wilhelm 1998, p. 60)

Le più antiche testimonianze di un culto di Assur e di un tempio del dio nella città di Assur risalgono all'epoca della III Dinastia di Ur. L'importanza del dio crebbe con l'aumentare del potere dell'Assiria; in età medio-assira i contatti con la Mesopotamia meridionale portarono ad una assimilazione del dio Assur con Enlil «re degli dèi». Paredra abituale di Assur fu Ishtar. Quando si tentò di assimilare Assur ad Enlil si considerò sua paredra Ninlil, venerata in Assiria sotto il nome di Mulissu. Il santuario di Assur nella città di Assur ebbe il nome Esharra «casa della totalità». La città di Assur prese il nome di Libbali «la città interna», mutuando questa designazione da Nippur. È evidente che Assur, città sacra degli Assiri, venne vista come una nuova Nippur (Fales 2001).

Dal periodo medio-assiro in poi il nome del dio Assur sarà predominante nell'onomastica sia dei vari sovrani sia della popolazione.

Gli Assiri venerarono molto anche Anu e Adad. Nella capitale Assur è ben documentato già a quest'epoca il tempio del dio Assur, scavato dai tedeschi.

IX. 2.1 – Il re Tukulti-Ninurta I e la conquista di Babilonia

Dei vari sovrani medio-assiri ricordiamo qui, oltre ad Assur-uballit, il re Tukulti-Ninurta I (1244-1208). Egli iniziò il suo regno con varie conquiste comprendenti la Siria del Nord, una parte dell'Anatolia e, di fronte alle ripetute violazioni del confine (o almeno così egli vuol far credere e proclama) da parte dei Cassiti dominanti la Babilonia, invase il loro paese e conquistò la capitale Babilonia, deportando la statua del dio Marduk a Assur, dove rimase per circa un secolo, trattata con rispetto. Portò con sé molti prigionieri babilonesi e cassiti ma anche molti testi di scuola e letterari che saranno copiati e studiati dalle scuole scribali assire. È molto difficile intravedere nei testi successivi l'influsso reciproco che certamente ebbero le due religioni e quanto impatto avesse la religione babilonese e la tradizione cul-

turale babilonese sugli Assiri, ma certamente ci fu. Il dio Assur comunque non fu mai imposto dagli Assiri e resterà venerato solo in Assiria, mentre molte divinità babilonesi, tra cui soprattutto Marduk e Nabu, saranno molto venerati dagli Assiri.

Fig. 6
Altare con scena cultuale nella quale è raffigurato Tukulti-Ninurta I, da Assur (da Matthiae 1998, p. 45)

È evidente quindi come sia impossibile riconoscere l'origine di certi motivi nei testi letterari e quale commistione di culture diverse si sia prodotta in Mesopotamia anche in questo periodo. Ad Assur sono stati ritrovati testi che dalla Babilonia non sono pervenuti ma che sono di origine babilonese.

L'impresa della conquista di Babilonia da parte di Tukulti-Ninurta I è ricordata in una composizione epica scritta da uno scriba che doveva conoscere bene la letteratura babilonese e quella assira e al tempo stesso i testi della diplomazia e dei trattati, i testi sapienziali, la letteratura innica e le iscrizioni commemorative. Il poema ha parecchie lacune ma il testo è nell'insieme ben comprensibile. Inizia con una preghiera di lode al dio Assur, chiamato l'assiro Enlil, re degli dèi, che ha sempre guidato le truppe dei re assiri e guida quindi anche quelle di Tukulti-Ninurta.

Si introducono poi il protagonista Tukulti-Ninurta e il suo antagonista, il re cassita Kashtiliash. Gli dèi (del cielo e degli Inferi) delle varie città del paese di Babilonia, irati con Kashtiliash, abbandonano i loro santuari: Marduk abbandona Babilonia, Sin lascia Ur, Shamash lascia Sippar e Larsa, Ea abbandona Eridu, Ishtaran diventa adirata contro Der, Annunitum lascia Akkad, la signora di Uruk (Ishtar) lascia la sua città.

Il testo prosegue con un inno a Tukulti-Ninurta che segue gli dèi in battaglia; egli è glorioso nel suo eroismo, la sua aura è tremenda e incute terrore come quella divina, quando brandisce le armi è come Ninurta e tutte le regioni della terra tremano al suo cospetto. È stato creato da Nudimmud, epiteto del dio della saggezza Ea, è l'immagine di Enlil. Quando il signore del mondo, cioè il dio Assur, lo mise alla testa delle sue truppe egli pregò gli dèi. Il re dei Cassiti invece commette un crimine, contravvenendo a quanto egli ha giurato e violando il confine. Gli Assiri catturano dei mercanti babilonesi che

sono spie in Assiria e li portano davanti al re che li risparmia nel rispetto delle norme che regolano il trattamento dei prigionieri. Il re assiro rivolge una preghiera al dio della giustizia Shamash ricordando la sua fedeltà ai giuramenti e ai trattati. Il re assiro invia poi un messaggio a Kashtiliash, ricordandogli la lunga storia delle relazioni tra i loro due paesi e accusandolo di aver violato il patto tra loro. Il re cassita risponde con insolenza alla lettera del sovrano assiro, anzi impedisce al messaggero assiro di tornare. Vi è uno scambio di lettere tra i due re. Infine Tukulti-Ninurta si appella a Shamash, perché lo renda vittorioso sul tracotante nemico. Allora Kashtiliash diventa pieno di paura, ma è troppo tardi: Tukulti-Ninurta invade Babilonia. Ancora Kashtiliash rifiuta di arrendersi, preferisce una guerriglia piuttosto che affrontare direttamente il re assiro. Ma nello scontro a cui si giunge ad un certo punto il re cassita fugge. Allora c'è la battaglia decisiva e Kashtiliash viene sconfitto; quale sia il suo destino è perduto perché il testo è lacunoso. Si sa da un'iscrizione di Tukulti-Ninurta che Kashtiliash, catturato, fu portato ad Assur. Gli Assiri si abbandonano al saccheggio di Babilonia e prendono prigionieri, mentre depredano i tesori della città. Vengono portate ad Assur anche collezioni di tavolette cuneiformi (come hanno fatto i soldati di Hammurabi nel saccheggio di Mari) e come si ipotizza abbiano fatto anche i nemici che hanno distrutto la Ebla del III millennio) per portarle a Assur. Sono elencati i tipi di testi presi come bottino: testi lessicali, testi di esorcismi, preghiere per placare il cuore degli dèi, testi divinatori, testi di medicina, liste di antenati regali e, sembra, anche tavolette amministrative con registrazioni di lavori, sovrintendenti, soldati. Così, con i tesori depredati, il re assiro può adornare templi e la nuova città che si è fatto costruire.
Il testo si conclude con una lode a tutti gli dèi per i quali Tukulti-Ninurta (che non ha rivali) abbellisce i templi con i tesori portati da Babilonia.

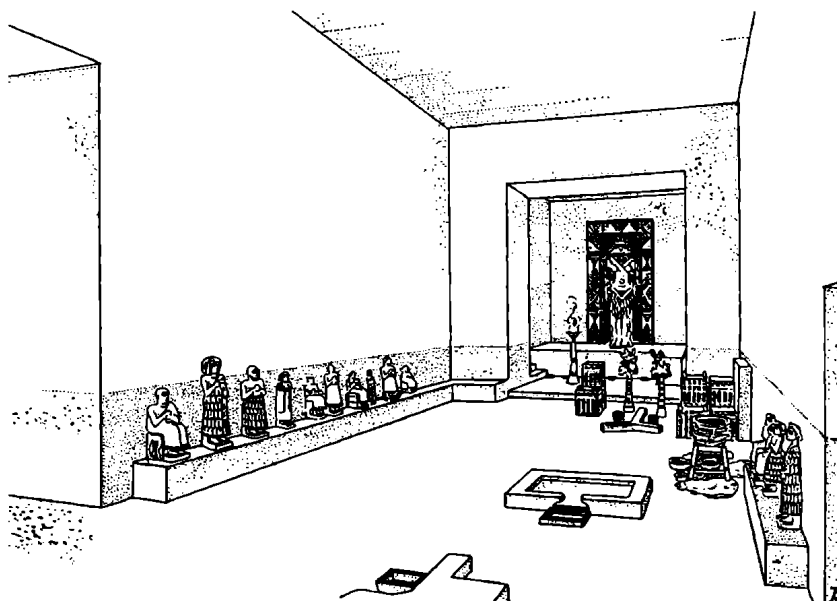



Fig. 7
Disegno ricostruttivo di W.Andrae dell'interno del tempio di Ishtar ad Assur (da Wilhelm 1998, p.57 fig. 56)

Il re assiro si dette alla ricostruzione di palazzi ad Assur e infine decise di costruire una nuova capitale, Kar-Tukulti-Ninurta, dall'altra parte del Tigri, abbandonando quella che era stata sempre la capitale soprattutto religiosa del paese. Le troppo esose richieste per le nuove costruzioni forse ispirarono la cospirazione che portò all'assassinio del re nel suo nuovo palazzo.

Comunque egli stabilì un sistema di offerte cultuali fisse e regolari per gli dèi Assur e Sharrat-nipkha, che sarà poi reintrodotto circa 500 anni dopo dal re Salmanassar III.

Gli archivi del tempio di Assur a Assur hanno restituito molti testi tra cui preghiere, inni alle divinità, rituali ecc.; contenevano anche varie liste lessicali tra cui una lista di templi (lista dei templi assira).

Gli antichi scribi assiri (e quelli babilonesi) del periodo medio-assiro e di epoca successiva ci hanno lasciato molte classificazioni di preghiere e inni alle divinità in cataloghi che sono elenchi di nomi di composizioni; il nome della composizione deriva dallo strumento musicale che la accompagnava.

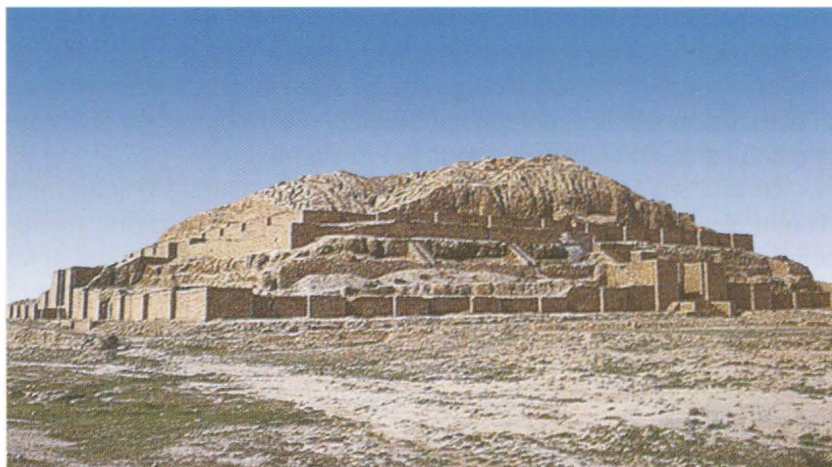
IX. 2.2 – Testi dell'epoca medio-assira

A questo periodo sono attribuibili parecchi testi assiri (e babilonesi soprattutto della fine del II millennio) che riguardano il matrimonio sacro e testimoniano che tale rituale aveva ormai un carattere simbolico che coinvolgeva immagini divine ma non uomini e tra le coppie divine non vi è più la coppia Dumuzi e Ishtar. Sono documentate le coppie divine Nabu e Tashmetu o Nanaya, Marduk e Sarpanitu, Anu e Antu, Shamash e Aya.

Sono noti da un catalogo assiro databile alla fine del II millennio gli *incipit* di almeno una dozzina di canti d'amore accadici che celebravano gli amori di Ishtar e di Dumuzi. Quindi, anche se non vi sono tardi riferimenti ad una rituale di matrimonio sacro tra Ishtar e Dumuzi, è possibile che questi canti venissero recitati durante le cerimonie di altri matrimoni sacri.

IX. 3 – Il regno medio-elamico

I re elamiti guardarono sempre alla Mesopotamia come ad una terra ricca dalla quale trarre bottino. Così anche nella II metà del II millennio, mentre in Mesopotamia regnava la dinastia cassita, parecchi re elamiti vi fecero incursioni. Il re cassita Kurigalzu II

Fig. 8
Resti della *ziqqurat* di Untash-napirisha a Choga Zambil (da Roaf 1991, p. 143)

nella II metà del XIV sec. sconfisse il re elamita Khurpatila che si era spinto fin nel territorio babilonese e lanciò poi l'attacco contro l'Elam arrivando fino alla capitale Susa. Nella capitale elamica gli scavi archeologici francesi hanno riportato alla luce monumenti che ricordavano la vittoria di Kurigalzu sull'Elam.

Il periodo del regno medio-elamico è un periodo di grande prosperità per l'Elam. I sovrani del periodo intrapresero grandi costruzioni, tra cui il più grande complesso templare noto che è quello nella città di Dur-Untash, (o Al-Untash) ora Choga Zambil, dove il re Untash-GAL (=napirisha) eresse la *ziqqurat* nel XIII secolo.

I sovrani del regno medio-elamico sono noti soprattutto dalle loro iscrizioni in accadico, che sono scritte seguendo gli schemi delle iscrizioni reali mesopotamiche. I re elamici cercano anche di emulare i più famosi re accadici come Sargon e Naram-Sin di cui riescono a portare in patria le iscrizioni come bottino di guerra; su alcuni monumenti accadici i re elamiti faranno incidere loro iscrizioni. Sicuramente i re elamiti subirono anch'essi una pesante influenza da parte della cultura babilonese e adottarono l'accadico come lingua ufficiale e per le loro iscrizioni reali.

Uno dei più noti sovrani medio-elamici è il re Shutruk-Nakhunte (1190-1155) di cui sono pervenute molte iscrizioni in accadico; egli distrusse Babilonia e ritornò in patria riportando nella sua capitale, Susa, un enorme bottino che comprendeva, oltre alla statua di Marduk, un gran numero di monumenti provenienti dai templi non solo di Babilonia, ma anche delle principali città della Babilonia, quali Sippar e Nippur. Così il codice di Hammurabi, che era probabilmente posto nel tempio del dio preposto alla giustizia, il dio solare Shamash, nel suo santuario di Sippar (e forse anche a Larsa dove è noto un altro

grande tempio al dio solare) prende la via dell'esilio e arriva a Susa. Anche importanti monumenti accadici, statue e stele dei re di Akkad vengono portate in Elam. Per questo gli scavi francesi a Susa hanno portato alla luce molti monumenti accadici e babilonesi che facevano appunto parte del bottino di guerra del re elamita.

In una sua iscrizione il re dice di aver restaurato il tempio di Kamul che era in rovina. Il culto del dio Kamul è di origine sconosciuta come quello di molte divinità elamiche, ma forse si tratta di un dio locale elamita; una interessante proposta vorrebbe avvicinare questa divinità al dio cassita Kamulla, che a sua volta appare nei testi cassiti ma non è un dio cassita, bensì importato (Balkan 1954).

Le iscrizioni dei sovrani e l'onomastica permettono di delineare il *pantheon* elamico, il quale risulta già ben strutturato da molto tempo e gerarchizzato in uno dei primi testi in elamico, un trattato databile al 2280 a.C., dove si ritrovano tutti gli dèi che apparterranno al *pantheon* elamico fino alla fine del regno sotto i colpi degli Assiri nel 640 a.C.

IX. 3.1 – Il pantheon

La dea principale del *pantheon* era la dea Pinikir; fu considerata come la signora dei cieli, dotata del potere di maledire. Il suo nome compare nell'onomastica. Una figlia del re elamita della II metà del II millennio, Shilkhak-Inshushinak, fu chiamata Utu-e-khikhi-Pinikir che probabilmente significa «Io ho dedicato il suo grembo a Pinikir». I Mesopotamici considerarono Pinikir come una forma di Ishtar.

Un'altra dea, Kiririsha, è nota fin dai tempi più antichi soprattutto nelle regioni costiere del sud-est del Golfo Persico, mentre Pinikir era originaria della regione di Susa. Il culto di Kiririsha si diffuse gradualmente anche nella Susiana e a Susa stessa dove re medio-elamici e tardo-elamici le dedicarono dei templi.

La divinità maschile principale del *pantheon* fu, a partire dal III millennio a.C., il dio Khumban che divenne, dalla metà del II millennio a.C., il capo del *pantheon.* A Susa egli fu venerato come «signore dei cieli» ed ebbe come paredra Pinikir; successivamente ebbe come paredra Kiririsha che portava il titolo di «grande sposa». Da questa unione nacque il dio Khutran, conosciuto e menzionato dagli Assiri con il nome di Uduran.

Naturalmente ogni città elamica, dal momento che l'Elam era sorto come una confederazione di città-stato, aveva il suo dio poliade. Così, quando la città di Susa, da città provinciale nel III millen-

nio divenne la capitale dello stato nella I metà del II millennio, anche il suo dio Inshushinak (dal sumerico Nin-shushin-ak=signore di Susa) divenne il dio più importante. Così già in periodo paleo-babilonese Inshushinak fu chiamato da un re elamita «re degli dèi» ad indicare il ruolo preminente che il dio aveva assunto nel *pantheon*. Ogni sovrano successivo si proclamerà «amato servo di Inshushinak» e durante il periodo di grande splendore dell'Elam con Shilkhak-Inshushinak (1140-1120), durante il XII secolo, il dio fu chiamato «il grande signore, il signore della mia capitale, benefattore del grande tempio, fedele protettore che ci diede il suo nome». Fino all'VIII secolo fu chiamato «protettore degli dèi dei cieli e della terra». Inshushinak fu anche il signore dei giuramenti; in tutto l'Elam si giurava sul suo nome e su quello della dea Ishnikarab, una divinità probabilmente mesopotamica entrata nel *pantheon* elamico. Nel II millennio infatti divinità mesopotamiche furono venerate in Elam e tra loro soprattutto Enki/Ea, Nergal, Ninegal, Annunitum, Adad, Nabu, Nusku, Shala. Inshushinak sembra anche, da alcuni testi, dominare il regno dei morti.

La divinità solare elamica era Nakhunte, il cui nome probabilmente in elamico significa appunto «sole», dio preposto alla giustizia; è ben rappresentato nell'onomastica dei re elamici. Il nome del dio lunare è sempre scritto nei testi come Sin, la divinità mesopotamica, e non si conosce il suo nome elamico, a riprova di quanto forte fosse l'impronta della religione mesopotamica anche su quella elamica.

Si conoscono poi i nomi di parecchie divinità minori del *pantheon* elamico. Tra esse Narunte, una dea guerriera e della vittoria, della quale si conosce una statua con iscrizione in accadico dedicatale dal re Khutik-Inshushinak (XIII sec.a.C.).

A cominciare dal III millennio a.C. alcune divinità elamiche erano rappresentate come serpenti o avevano come animale simbolo il serpente. Nella glittica e nella ceramica compaiono serpenti con volto umano.

I sigilli elamici mostrano diverse scene rituali; un rilievo rupestre del I millennio a.C. mostra una processione con molti fedeli che si dirige verso una divinità seduta in trono e con la tiara con le corna.

IX. 3.2 – I templi

Le iscrizioni dedicatorie dei sovrani elamici ricordano molte costruzioni di templi per i loro dèi ma pochi templi elamici ci sono pervenuti. Il complesso templare costruito da Untash-GAL (=napirisha) e dedicato al dio Inshushinak comprendeva, oltre alla *ziqqurat*, anche altri templi dedi-

cati a Khumban e ai due dèi Hishmitik e Ruhurater, divinità delle montagne dell'Anshan, alla dea Pinikir, ai due dèi mesopotamici Adad e Ninali la sua paredra e alle due divinità elamiche Simut e Manzat. Su migliaia di mattoni della *ziqqurat* vi era scritto lo stesso testo votivo: «Possa piacere al dio Inshushinak avvicinarsi, fornirci i suoi doni e parlarci».

Fig. 9 Pomello con iscrizione di Untash-napirisha, da Choga Zambil (da Roaf 1991, p. 143)

L'entrata dei templi elamici era custodita da statue di leoni, tori e grifoni; Assurbanipal, quando descrive la distruzione di Susa, dice di aver distrutto i tori che adornavano le porte del tempio. Su un sigillo elamico del III millennio è raffigurato un tempio, rappresentato come un edificio quadrato, alto su una terrazzza di fondazione, con la facciata adornata di nicchie. Il tetto del tempio è piatto e poggia su travi di legno. Tre file di corna adornano ogni lato dell'edificio. Anche le iscrizioni medio-elamiche confermano l'importanza della decorazione dei templi con corna, simbolo delle divinità. I templi avevano altari e tavole sacrificali. Sono stati recentemente identificati come pomelli delle porte monumentali del tempio i pomelli smaltati e iscritti con il nome di Untash-napirisha ritrovati a centinaia nelle stanze della *ziqqurat*. Erano pronti per sostituire i vecchi pomelli quando si rompevano.

Un'altra particolarità dei templi elamici erano i boschetti sacri, menzionati nelle iscrizioni e che anche Assurbanipal dice di avere lasciato saccheggiare dai suoi soldati.

Un modello in bronzo (conservato al Louvre) dedicato dal re Shilkak-Inshushinak nella II metà del XII sec. è un *unicum* nel suo genere e consente di cogliere alcune caratteristiche della

Fig. 10 Modello in bronzo con scena rituale, da Susa (da *Le Louvre* 1991, p. 42)

religione elamica; reca anche un'iscrizione che significa in accadico «sorgere del sole». Forse rappresenta un rituale che veniva celebrato al sorgere del sole. È raffigurato il sacro recinto di Susa; su ogni lato sorgono *ziqqurat*, un boschetto sacro sta di fronte ad uno più piccolo, ma i suoi rami sono quasi completamente consumati. Di fronte a due pilastri si vede una tavola sacrificale vicino alla quale vi è una giara e due bacini di pietra. Due figure maschili nude sono poggiate su un ginocchio e una porge acqua alle mani dell'altro, forse il grande sacerdote.

Alcune statue, sia divine sia di re e di membri della loro famiglia, sono state ritrovate nei templi. I re elamiti vittoriosi dichiarano di avere posto stele di vittoria davanti al loro dio Inshushinak.

(M.G.B)

IX. 4 – Ugarit. La storia e le fonti

La città di Ugarit venne portata alla luce nel sito di Ras Shamra, sulla costa siriana, da una missione francese, che nel 1929 intraprese una campagna di scavo in seguito ad un ritrovamento casuale da parte di un contadino. È così che si giunse al rinvenimento di un importante centro urbano che dovette avere la sua massima fioritura fra il 1400 e il 1250 a.C. circa. I più di settant'anni di scavi francesi, che continuano ancora oggi, hanno portato alla luce un centro urbano di poco più di 30 ha., una città con palazzi e templi, due necropoli, case private e archivi. Si è potuta così ricostruire la storia e la cultura della città e del suo regno nel Tardo Bronzo. Il ritrovamento di questo sito, oltre al grande interesse storico e archeologico, riveste, dunque, una particolare importanza per l'apporto che il rinvenimento di un cospicuo numero di tavolette, alle quali si devono aggiungere quelle ritrovate nel vicino sito di Ras Ibn Hani, ha dato alla conoscenza delle lingue diffuse in quell'area.

Fig. 11 Veduta degli scavi di Ugarit (da Cardini 1994, p. 26)

La città è già menzionata in un testo lessicale, una lista geografica ritrovata ad Ebla, ma che sembra essere di redazione mesopotamica; Ugarit non appare menzionata come centro urbano nei testi amministrativi degli

archivi reali di Ebla (XXIV sec a.C.). Sia i testi di Mari (XVIII sec. a.C.), sia i dati archeologici, documentano che la città, nella I metà del II millenio, era già un centro importante. È possibile che i templi di Ba'al, Dagan e degli dèi hurriti esistessero già in questo periodo; sono invece ben documentate tombe individuali e collettive in varie aree e, qualche volta, costruite con elaborate strutture in pietra. Ma il periodo meglio documentato della vita di questa città, capitale di un regno non molto esteso, è senza dubbio quello che va dal XV al XIII sec.a.C.

Dopo un breve periodo sotto il regno di Mitanni, con Shaushtatar di Mitanni (ca. 1420 a.C.), Ugarit divenne parte dei domini egiziani: cinque lettere di el-'Amarna risultano inviate da Ugarit. È l'epoca d'oro per Ugarit, con i re Ammistamru e Niqmadu; nelle lettere si parla anche della distruzione del palazzo di Ugarit a causa di un incendio e della sua ricostruzione. Al sorgere dell'impero ittita, con Shuppiluliuma I (1343-1321 a.C.) e durante i suoi scontri con il regno di Mitanni, i vassalli egiziani – Ugarit e Amurru – si schierarono a fianco del re ittita. Dopo la vittoria di Shuppiluliuma e la sua conquista di Aleppo e Alalakh, Niqmadu di Ugarit fece atto di sottomissione al re ittita, recandosi ad Alalakh, e riuscì ad ingrandire di molto il territorio sotto il suo controllo. All'epoca della battaglia di Qadesh, Ugarit fu al fianco degli Ittiti. Dopo Niqmepa V (1313-1265 a.C.) si conoscono ancora cinque successori, fino al 1190 circa, quando anche Ugarit, come l'impero ittita, venne distrutta dall'invasione dei «Popoli del mare».

La dominazione ittita non impose alla società di Ugarit le proprie divinità e i propri rituali e sembra sostanzialmente non aver influenzato la cultura locale. Ugarit era una grande città con contatti con l'Egitto, la Siria interna, l'Anatolia, l'Egeo e la Mesopotamia, ma, sia dal punto di vista linguistico, sia dal punto di vista culturale, fa parte dell'area semitico-occidentale. Si può ora riscontrare una grande continuità culturale nella zona, che, per quanto riguarda la religione, consente di rilevare caratteristiche proprie della religione siriana che già si percepiscono ad Ebla, che troviamo ad Ugarit e che, presenti in ambiente semitico, possono essere in parte individuate in quello aramaico e dell'Israele antico. Sempre più si stanno evidenziando anche nella cultura di Ugarit aspetti delle altre culture semitico-occidentali, quali Ebla, Mari o Emar.

Le tavolette di argilla rinvenute ad Ugarit hanno fatto conoscere una lingua ignota fino alla scoperta di questa città, lingua che viene definita, appunto, ugaritico e che si basa sull'impiego di caratteri cuneiformi che corrispondono ciascuno ad una lettera di

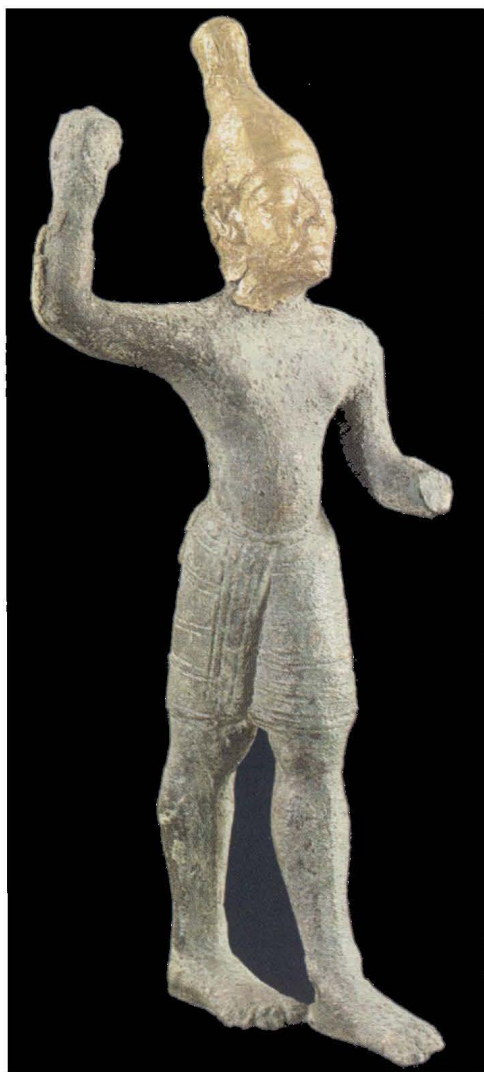
un alfabeto di 30 segni dal valore consonantico. Nel sito di Ugarit sono stati trovati anche documenti scritti in altre lingue, come l'accadico; si è riscontrato anche l'impiego del hurrita, del ciprominoico e del geroglifico ittita in iscrizioni su sigilli. La lingua ugaritica presenta l'interessante particolarità dell'uso dei modi di scrittura mesopotamici (i caratteri cuneiformi) per segni che corrispondono, però, ad una scrittura alfabetica.

Le tavolette rinvenute negli scavi di Ugarit e nel vicino sito di Ras Ibn Hani ci hanno fatto conoscere, oltre a documenti economici e lettere, anche testi rituali e una serie di racconti mitici. È grazie al complesso di questi testi che si è di molto ampliata la conoscenza della religione praticata in quest'area, dei nomi e dei caratteri delle divinità oggetto di venerazione e del patrimonio sacrale di questa cultura; una consistente documentazione mitica ci ha messo in condizione di apprendere l'articolazione del *pantheon* e di gettare finalmente luce sull'impianto sacrale di un ambito culturale, riguardo al quale le nostre nozioni erano estremamente limitate.

È chiaro, quindi, come le tavolette rinvenute ad Ugarit abbiano determinato una svolta nelle conoscenze delle culture dell'area. La presenza, fra questi documenti, di testi contenenti narrazioni mitiche ci permette di gettare uno sguardo sulla tradizione sacra di questa cultura. È un caso particolarmente felice, perché, purtroppo, è poco frequente che i ritrovamenti di documenti scritti ci forniscano testi contenenti narrazioni mitiche, un tassello fondamentale per la conoscenza della struttura della religione di una determinata civiltà, poiché è attraverso questi racconti che noi possiamo comprendere la posizione delle divinità nel *pantheon*, la realizzazione della loro personalità attraverso le vicende relative al tempo delle origini, che lì vengono narrate, e, quindi, la definizione delle loro sfere di competenza, che ci consentiranno di studiare più compiutamente le pratiche rituali che a queste entità venivano indirizzate, che altre attestazioni possono documentarci, ma che noi non potremmo proficuamente indagare senza il supporto della tradizione mitica.

IX. 4.1 – Le divinità e le pratiche rituali

I testi ugaritici ci fanno conoscere i nomi di varie divinità, delle quali possiamo constatare la presenza nei documenti rituali, ma che i racconti mitici ci restituiscono nelle vicende che hanno concorso alla formazione della loro personalità e all'assunzione del ruolo che avranno nel tempo storico e nella dimensione del rito.

Fig. 12
Statuetta in bronzo e oro di dio stante (da *Da Ebla a Damasco* 1985, p. 242 fig. 122)

Attraverso questi testi possiamo delineare i caratteri del *pantheon* di Ugarit, che ha in El la divinità evidentemente all'origine del cosmo e degli dèi, anche se a noi non sono giunti miti di creazione del mondo. La sua dimora è in un luogo remoto, «alla sorgente dei due fiumi». El è stato talora considerato una sorta di dio ozioso, per una presunta posizione ritirata nei racconti mitici a noi pervenuti. Ma se questo è nettamente smentito dalle attestazioni cultuali, che ci dimostrano come El fosse la divinità più venerata insieme al dio Ba'al, ciò non risulta confermato nemmeno dal complesso dei miti, nei quali El assolve un ruolo ben preciso nel garantire il compimento dell'assetto del *pantheon* e della realtà che le divinità dovranno controllare. Del resto, le liste divine assegnano costantemente a questo dio il primo posto nell'elenco delle divinità. Nei documenti mitici vengono esplicitamente indicati come figli di El gli dèi Yam e Mot, i quali saranno protagonisti degli scontri con il dio Ba'al, che daranno origine al definitivo assetto della realtà. El non è padre di quest'ultima divinità, il cui nome, Ba'al, ha il significato di «Signore»; attraverso la lotta con Yam e la vicenda che porterà alla limitazione del potere di Mot, questi sarà la divinità alla quale verrà attribuito il controllo della realtà ormai definitivamente organizzata. Egli è figlio di Dagan, divinità ben attestata nell'area siriana, anche se scarsamente documentata sul piano della tradizio-

ne mitica. Quanto agli avversari di Ba'al, Yam è entità legata alla sfera acquatica: si tratta di un elemento acquatico dei primordi, che dopo la vittoria di Ba'al troverà il definitivo controllo con la sistemazione di Yam nella sfera delle acque marine e fluviali. Quanto a Mot, il suo campo di azione è quello della morte e la sua caratteristica, nel mito, è la capacità di dare la morte senza alcun limite, spinto come è da una fame insaziabile, cosa che lo porterà, nella dimensione caotica delle origini, ad attirare nella sua dimora senza ritorno lo stesso Ba'al, che soffrirà un'esperienza di morte, pur se temporanea, che ne farà il signore dei Rapiuma (gli antenati) - con il nome di Ba'al Rapiu – e che segnerà anche la chiusura della dimensione caotica dei primordi, con la frantumazione del corpo e, quindi, del potere incontrollato di Mot, il quale, vinto dalla dea 'Anat, porterà, sì, la morte nel mondo, ma secondo un ritmo controllato che rientrerà nell'ordinato ciclo dell'esistenza.

Sposa di El è la dea Athirat, che ha l'epiteto di «progenitrice degli dèi», ed è anche definita «Athirat del mare». Nei miti a noi pervenuti constatiamo come questa divinità, che ha generato gli dèi, abbia una caratterizzazione non troppo definita. Svolge un atto di intercessione presso El in favore di Ba'al, perché possa ottenerne la benevolenza e fissare il suo potere con la costruzione del proprio palazzo. Compagna nelle imprese di Ba'al è 'Anat, divinità bellicosa che gioca un ruolo importante nelle vicende del dio, quando ella andrà alla ricerca di Ba'al, scomparso nella dimora di Mot, che ella sconfiggerà frantumandolo e riducendone, così, il potere incontrollato, e riporterà poi Ba'al alla sua esistenza divina. Nella ricerca la dea è aiutata dalla divinità solare Shapash, entità femminile. Alla dea 'Anat è anche legata la sfera della caccia e, nelle narrazioni mitiche, essa manifesta spiccati caratteri da «Signora degli animali». Un ruolo importante nella vicenda di Ba'al, come pure in altri miti, lo ha il dio Kothar-wa-Khasis («Abile e Ingegnoso»), dio artigiano, che viene incaricato da El di edificare la dimora di Yam, e che poi costruirà quella di Ba'al, come pure le armi straordinarie con le quali questi sconfiggerà Yam, ma anche l'arco con il quale il cacciatore Aqhat primeggerà nell'abilità venatoria, tanto da suscitare l'invidia di 'Anat, provocando in lei il desiderio di entrare in possesso dell'arma fabbricata dall'artefice divino. Kothar si presenta anche come un dio «saggio»; egli «sa» quel che si deve verificare, in quella dimensione di fondazione, perché si giunga alla realizzazione del giusto assetto della realtà e del *pantheon*. Non a caso, sarà lui a suggerire, convincendo un riluttante Ba'al, l'apertura di una finestra nella sua dimora, che esporrà, sì, il dio alle insidie dei suoi nemici, ma che costituirà, però, l'indispensabile mezzo di

Fig. 13
Tavoletta con incantesimo contro il morso di un serpente, da Ugarit (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 282 fig. 30)

comunicazione con la realtà esterna che Ba'al dovrà controllare. Fra gli dèi del *pantheon* ugaritico dobbiamo ancora ricordare almeno il dio lunare Yarikh, e Rashap, divinità legata alle pestilenze, ma anche il dio Horon, che appare citato nei miti, ma riguardo al quale non abbiamo molti dati, sebbene ci sia noto il suo legame con i serpenti e il ruolo che egli ha negli incantesimi.

Oltre ai miti, fonti fondamentali per ricostruire la religione di Ugarit sono i testi rituali che provengono sia da Ugarit, sia dal vicino centro di Ras Ibn Hani, le liste divine, le lettere, i trattati e i testi amministrativi, che consentono di conoscere molti nomi propri teofori e forniscono informazioni sul personale templare e l'amministrazione dei templi. Ad Ugarit sono stati portati alla luce templi e case di alcuni sacerdoti, stele scolpite e con iscrizioni, nonché figurine fittili e in metallo raffiguranti divinità del *pantheon* ugaritico, sculture, rilievi, sigilli. Tutte queste fonti, insieme ai dati dei testi, consentono di formarci un'idea abbastanza adeguata della religione di Ugarit.

Tra i testi che ci permettono di avere un'idea dei culti praticati ad Ugarit vi sono i testi rituali, che comprendono liste divine, elenchi di sacrifici per gli dèi, rituali di espiazione e di purificazione, che prevedono la partecipazione del re, mentre è purtroppo meno evidente il ruolo che dovevano svolgere, in tali contesti, i sacerdoti e, in genere, il personale addetto al culto. Il rinvenimento di questo tipo di documenti, che descrivono l'azione rituale, rappresentò, all'epoca della scoperta, un evento eccezionale, in considerazione della penuria di documenti di tal genere tra i reperti venuti alla luce in quell'area. I testi di Ebla, tra i quali sono stati individuati documenti a carattere rituale anche di tipo descrittivo, documenti precedenti di un millennio quelli rinvenuti ad Ugarit, hanno consentito, come si è detto, di

individuare caratteri comuni, che pongono in evidenza elementi di continuità nelle espressioni rituali delle culture dell'area siriana (si veda, in proposito, anche la documentazione da Emar).

Ad Ugarit, in zone diverse della città, nelle case di dignitari del regno e di sacerdoti, sono state ritrovate tre tavolette contenenti tre liste divine, una scritta in accadico e due in ugaritico, che rappresentano liste parallele di divinità del *pantheon* di Ugarit. È evidente che sono elencate qui tutte le principali divinità del *pantheon* ufficiale di Ugarit e che, trattandosi di liste parallele, attraverso di esse si possono studiare le equiparazioni attuate dagli scribi locali con le divinità mesopotamiche.

A queste divinità venivano regolarmente fatti sacrifici di animali, ma anche offerte di vegetali; abbiamo inoltre testimonianza che particolari sacrifici venivano compiuti in occasione di feste mensili. Rituali e sacrifici dovevano essere compiuti in occasioni specifiche, come l'intronizzazione del re e la sua sepoltura. I riti dovevano essere accompagnati dalla musica, poiché abbiamo menzione di alcuni strumenti musicali ed è attestata la presenza a corte di cantori e suonatori che dovevano svolgere un ruolo in ambito rituale.

Si ha notizia per Ugarit, come ora anche per Ebla, della celebrazione di banchetti rituali che dovevano essere compiuti da confraternite religiose, sulle quali non abbiamo dati chiari, mentre, per quanto riguarda i banchetti rituali connessi al culto degli antenati reali, si può notare che tale usanza trova attestazioni nell'ambito semitico-occidentale, ora anche nei testi di Mari, di Emar, e a Qatna.

Il rinvenimento, nella cosiddetta casa del «sacerdote magico», del XIII sec.a.C., nella zona meridionale dell'acropoli, di un modello di polmone e di ventidue modelli fittili di fegato, alcuni dei quali con iscrizioni, ha dimostrato l'esistenza ad Ugarit della pratica dell'extispicina e dell'epatoscopia.

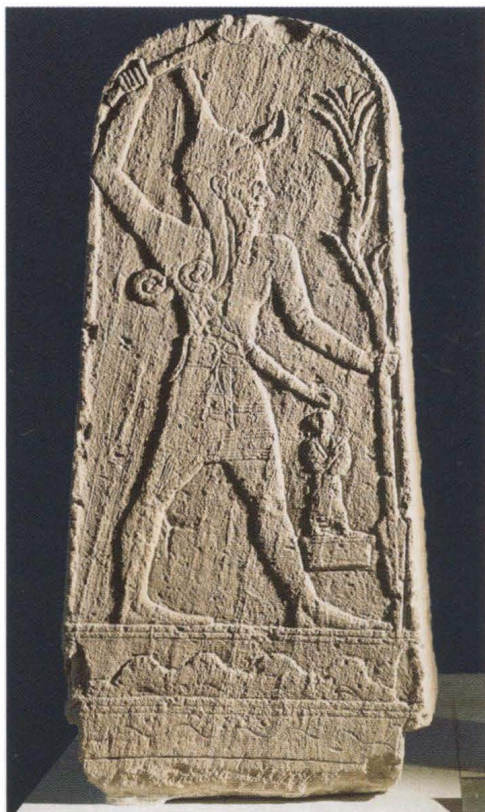
Sono stati rinvenuti anche testi contenenti *omina* relativi all'osservazione di nascite anomale sia tra gli animali, sia tra gli uomini, come pure testi riguardanti *omina* astrologici. Dobbiamo ricordare, inoltre, gli scongiuri contro il veleno dei serpenti e contro la malattia.

Sono state rinvenute parecchie statuette e raffigurazioni su stele interpretate come rappresentazioni di El o di Ba'al, ma queste identificazioni sono assai incerte e oggetto di discussioni. Per quanto riguarda le stele, possiamo ricordare la cosiddetta «stele di El» che raffigura una divinità barbuta, con tiara a corna, seduta in trono e con i piedi su uno sgabello e davanti al quale in piedi vi è il re che

sta per fare una libagione, ma, anche in questo caso, l'interpretazione è incerta, poiché si è pensato anche ad una raffigurazione di Ba'al. Le stele di pietra sono state rinvenute in gran numero soprattutto nell'area dei templi sull'acropoli. Il dio Ba'al vi è raffigurato in piedi con le armi e, in un caso, con una lancia dalla quale esce vegetazione. Sulle stele sono riconoscibili elementi egiziani, come la posizione stante del dio, che brandisce le armi e tiene scettri di tipo egiziano. Tale tipologia di figura è ben documentata anche da una serie di statuette in bronzo, spesso rivestite d'oro o d'argento, che portano sul capo l'alta corona bianca egiziana, provenienti non solo da Ugarit, ma, nello stesso periodo, da altri centri del Levante. Anche la figurina in metallo che rappresenta un dio seduto in trono è di interpretazione incerta: potrebbe trattarsi di una raffigurazione di El, come pure di Ba'al. Altre figure in trono potrebbero rappresentare re ugaritici, probabilmente re defunti, se si considera che ad Ugarit è documentato un culto degli antenati reali. La recente scoperta (2003) a Qatna (Tell Mishrife), in Siria, di due statue in trono davanti alle camere funerarie poste sotto la sala del trono del palazzo, sembra rafforzare questa ipotesi.

Fig. 14 Statuetta in bronzo e oro raffigurante un dio seduto, forse El, da Ugarit (da *Da Ebla a Damasco* 1985, p. 242 fig. 121)

A Ugarit gli scavi hanno portato alla luce un complesso sacrale che domina l'acropoli ad est, alcuni palazzi reali, ad ovest, e una zona di abitazioni private collegate da strade. Sono stati riconosciuti solo quattro edifici

Fig. 15
Stele con raffigurazione del dio Ba'al, da Ugarit (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. 1, p. 223)

che possono essere considerati templi: due sull'acropoli, identificati rispettivamente come tempio di Ba'al e di Dagan (quest'ultimo grazie alle stele con iscrizione), un edificio all'interno del palazzo reale, che è stato definito «santuario hurrita», e uno nella città meridionale, detto «santuario dei *rhyta*», in quanto vi sono stati rinvenuti *rhyta* conici di provenienza minoica, cipriota e siriana, forse documento della frequentazione di naviganti di varia provenienza. Il tempio di Ba'al è stato così individuato per la presenza di due stele, di cui l'una è conosciuta come «Ba'al della folgore», sulla quale è rappresentata una figura divina barbuta con elmo a corna, vestita di un gonnellino; ha alla vita una spada, o un pugnale e tiene nella mano destra, levata sopra la testa, una mazza, mentre nella sinistra reca una lancia, la cui estremità superiore rappresenta o una pianta, o, più probabilmente, una folgore. L'altra è una stele votiva, della quale conosciamo dall'iscrizione il nome del dedicante (un ufficiale egiziano), che la dedica al dio Seth di Sapuna, che è stato considerato come una interpretazione egiziana di Ba'al Safon. Il dio qui è raffigurato in stile egittizzante, in piedi, con copricapo e in mano uno scettro di tipo egiziano.

Non resta che soffermare brevemente la nostra attenzione sull'importanza che in questa religione aveva la venerazione degli antenati, prima di passare ad un rapido esame dei racconti mitici a noi pervenuti. Il culto degli antenati appare, dai testi di Ugarit, di particolare rilievo nel contesto di questa religione. I Rapiuma sono, prima di tutto, gli antenati dei re e, come i testi mitici ci mostrano, era attraverso appositi rituali che i morti reali venivano

inseriti nella schiera degli antenati. In realtà, non solo in ambiente regale, ma anche nell'ambito delle famiglie era praticato il culto degli antenati - in questo caso, quelli propri del nucleo familiare - per i quali si mettevano in atto quei riti che dovevano assicurare la protezione da parte di queste entità nelle necessità dell'esistenza e delle attività quotidiane. È all'esperienza di morte di Ba'al che si collega la venerazione degli antenati, in quanto Ba'al stesso, per le sue vicende nel tempo del mito, detiene l'appellativo di Rapiu («il guaritore / il salvatore») ed è signore dei Rapiuma, garantendo, con la sua tutela, la protezione di questi per i vivi nelle attività umane, e la fiducia in una sistemazione fra di loro nell'aldilà.

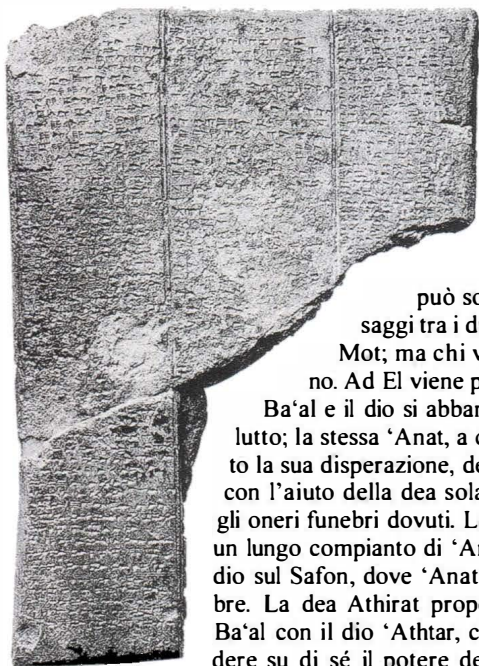
IX. 4.2 – I testi mitologici

È il momento di presentare quei testi contenenti narrazioni mitiche, ai quali abbiamo fatto spesso riferimento nelle pagine precedenti. Le tavolette che ci hanno conservato i racconti mitici sono state datate intorno alla metà del XIV sec. a.C.; risalirebbero, quindi, al regno di Niqmadu II, e sono state giudicate, dal punto di vista cronologico, anteriori alla gran parte degli altri testi. Questi documenti ci hanno tramandato tre composizioni palesemente collegate fra di loro, che contengono le vicende e le imprese del dio Ba'al, destinate a dare fondamento alla sua autorità. Accanto a questi testi, che costituiscono quello che viene detto comunemente il «ciclo di Ba'al», ci sono pervenuti due importanti racconti mitici, che vedono protagonisti personaggi dai chiari caratteri eroici, operanti sulla scena del mito, accanto alle divinità, in una dimensione di fondazione di fondamentali aspetti della condizione esistenziale umana: si tratta del *mito di Keret* e del *mito di Danil e Aqhat*.

IX. 4.2.1 – Il ciclo di Ba'al

Il primo racconto ci introduce in una situazione chiaramente dei primordi, nella quale gli dèi non hanno ancora raggiunto la compiuta definizione del proprio ruolo e la loro posizione nel *pantheon*. Il testo è corrotto in numerose parti, per cui noi siamo costretti talora ad avanzare delle ipotesi sul contenuto delle sezioni lacunose; tuttavia lo stato di conservazione del documento ci consente di seguire in modo sufficiente lo sviluppo delle vicende. La prima parte per noi leggibile ci presenta il dio El, il quale ha convocato il dio artigiano Kothar perché realizzi un palazzo per Yam. Sembra di comprendere, come poi apparirà più chiaramente dalle vicende successive, che

El abbia deciso di conferire il potere sulla realtà che egli ha creato a questa divinità, ma potremmo anche pensare che Yam, nella sua caotica potenza, abbia voluto imporre la sua autorità, che El, quindi, finisce per ratificare con la concessione della costruzione del palazzo. A questa decisione seguono le proteste del dio 'Athtar, divinità che vedremo comparire di nuovo, più avanti, nelle vicende di Ba'al, il quale rivendica invano i suoi diritti. Alla supremazia di Yam si contrappone, però, a questo punto, Ba'al che sfida Yam con parole minacciose: questi si rivolge, inviando messaggeri, all'assemblea degli dèi, perché si oppongano alle pretese del suo rivale. Il testo, lacunoso, sembra presentarci un primo momento nel quale Ba'al appare in difficoltà nei confronti dell'avversario, ma, a questo punto, in suo aiuto giunge Kothar, il quale fornisce a Ba'al armi straordinarie da lui fabbricate. Segue lo scontro definitivo tra i due rivali, scontro nel quale Ba'al ottiene il successo, grazie appunto alle armi delle quali il dio artigiano lo ha dotato: il corpo di Yam viene smembrato e disperso, secondo uno schema che ritroveremo nello scontro con Mot, che indica non l'annientamento, ma il ridimensionamento della divinità, che da quel momento in poi assumerà compiutamente il suo ruolo nella dimensione controllata dell'organico funzionamento del *pantheon*. Non conosciamo l'ultima parte del racconto; le poche linee leggibili sembrano riferirsi ad una solenne celebrazione di Ba'al.
I testi che compongono il secondo racconto ci presentano l'assunzione del potere da parte di Ba'al, la costruzione del suo palazzo, ma anche l'affacciarsi di quegli eventi che porteranno al funesto incontro con Mot. Anche questa parte presenta, purtroppo, numerose lacune, e tuttavia si delineano chiaramente i caratteri dei protagonisti che agiscono sulla scena del mito: compare la dea 'Anat, che ci si presenta nel suo aspetto di divinità bellicosa, della quale si descrive anche la raffinata preparazione, nell'ornamento della persona da parte del suo corteo femminile, prima e dopo la lotta, in un apparente contrasto che, in realtà, mette in luce due aspetti della personalità della dea. L'instaurazione dell'ordine di Ba'al viene sancito dalla decisione del dio di farsi costruire una dimora, che sia segno del suo potere. 'Anat si offre per recarsi presso El ed ottenere il suo consenso all'edificazione di questa dimora, ma la sua missione non ha successo. Si decide allora di ricorrere all'intercessione della sposa di El, Athirat, e per fare ciò Ba'al chiede al dio Kothar di fabbricare dei magnifici oggetti da donare alla dea. È con questi doni che Ba'al e 'Anat si recano presso Athirat e la convincono ad intercedere presso El. Finalmente Ba'al ottiene l'approvazione di El e, quindi, il riconoscimento della sua autorità: la dimora, segno del suo potere, sarà costruita. È ancora una volta il dio artigiano ad essere interpellato per l'edificazione di tale opera, il cui compimento verrà festeggiato da Ba'al con un grande banchetto sul monte Safon, sede del dio. Ma l'opera non è del tutto compiuta: Kothar ha suggerito a Ba'al di non costruire un palazzo senza aperture, ma di aprire una finestra che garantisca il contatto con il mondo esterno. Ba'al è contrario a seguire il suggerimento del dio artigiano, perché teme le insidie dei suoi nemici, ma, in un secondo momento, cambia opinione: chiuso nel suo palazzo, il dio non potrebbe svolgere le sue funzioni e controllare quegli aspetti della realtà che da lui dipendono, fornendo all'umanità la garanzia del suo intervento e la possibilità di entrare in contatto con lui attraverso le offerte. L'apertura della finestra porta, tuttavia, alle conseguenze previste, dando il via a quegli eventi che spingeranno il dio all'incontro con il nemico Mot. La fine della composizione è estremamente lacunosa, ma apprendiamo che

Fig. 16 Tavoletta ugaritica del *ciclo di Ba'al* con la narrazione del combattimento tra Ba'al e Mot (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 221 fig. 10)

Ba'al, sentendosi insidiato da Mot, gli invia un messaggio del quale non possiamo leggere interamente il contenuto.

Con il terzo racconto si concludono le vicende di Ba'al. La narrazione si collega strettamente ai racconti precedenti: Mot, nella sua insaziabile fame, attira Ba'al nella sua dimora e il dio non può sottrarsi. Dopo uno scambio di messaggi tra i due, Ba'al scende nell'aldilà, sede di Mot; ma chi va nel suo regno non farà più ritorno. Ad El viene portata la notizia della scomparsa di Ba'al e il dio si abbandona a scene di costernazione e di lutto; la stessa 'Anat, a questo punto, dopo aver manifestato la sua disperazione, decide di andare alla ricerca di Ba'al con l'aiuto della dea solare Shapash, per dare al suo corpo gli oneri funebri dovuti. La loro ricerca ha buon esito e, dopo un lungo compianto di 'Anat, le due dee portano il corpo del dio sul Safon, dove 'Anat compie un grande sacrificio funebre. La dea Athirat propone, a questo punto, di sostituire Ba'al con il dio 'Athtar, che si rivela subito inadatto a prendere su di sé il potere della divinità scomparsa. 'Anat, nel frattempo, prende la sua vendetta su Mot: lo affronta, ne ha ragione e, a questo punto, lo taglia, lo vaglia, lo brucia, lo stritola, lo disperde nei campi e nel mare. Il trattamento al quale viene sottoposto il corpo di Mot ha fatto ipotizzare un legame tra la sorte del dio e la lavorazione del cereale, ma probabilmente queste frasi tendono a rappresentare, attraverso tali espressioni, la frammentazione, grazie all'intervento della dea, del potere incontrollato, nel tempo delle origini, del dio, che poteva spingere la sua voracità senza freni fino ad impossessarsi di una divinità, ma che, nella dimensione reale che il mito ha fondato, dovrà operare portando la morte nel mondo, intervenendo sull'esistenza dei singoli individui secondo il ritmo ordinato della vita umana. Così delimitato il potere di Mot, Ba'al torna alla sua condizione di immortale, riprende la sua autorità e la capacità di controllare l'ordinato svolgimento dell'esistenza nel mondo. Nell'ultima parte del mito, molto lacunosa, Mot sembra tentare un nuovo assalto, che si concluderà con la completa vittoria di Ba'al e la definitiva sistemazione di Mot, al termine di una vicenda i cui protagonisti vengono celebrati nelle linee che chiudono la narrazione.

IX. 4.2.2 Il mito di Keret

Di questo racconto, contenuto in tre tavolette che risultano redatte dallo scriba Ilumilku, il cui nome compare anche nel colofone nelle tavolette del ciclo di Ba'al, è protagonista il re Keret, signore di Khubur. Egli è un re senza discendenza, poiché, a causa di una serie di sciagure, ha perduto la moglie e tutti i suoi figli; egli è disperato, ma, in sogno, vede il dio El, del quale è devotamente fedele, e la divinità gli reca conforto promettendogli ogni sorta di beneficio,

ma Keret desidera una sola cosa: avere nuovamente dei figli. El allora gli rivela come agire per conseguire quel che desidera: dopo aver offerto sacrifici a Ba'al, dovrà muovere in armi contro il re di Udum, e ottenere da lui come sposa la figlia Hurray, colei che gli darà di nuovo una discendenza. Al risveglio Keret mette in atto puntualmente tutto ciò che El gli ha dettagliatamente illustrato nel sogno. Tutto si verifica nei modi indicati dal dio: la spedizione, l'assedio di Udum, la richiesta della sposa. Sulla via che lo conduce a Udum, però, Keret passa per il santuario di Athirat di Tiro e Sidone e pensa di fare un voto alla dea, per garantirsene il favore: le promette che, se avrà successo nella sua spedizione, le donerà due volte il peso in argento, e tre volte in oro della fanciulla che ricondurrà nella sua casa come sposa. La campagna militare ha buon esito e il re Pabil di Udum si vede costretto a venire ad un accordo con Keret, che chiede e ottiene per sé la giovane Hurray, facendone la sua sposa. Le nozze vengono celebrate e al grande banchetto prendono parte le stesse divinità, che promettono a Keret una discendenza numerosa. Nel corso del tempo Keret vede esauditi i suoi desideri, ma qualcosa viene a turbare la sua felice condizione. Purtroppo anche questi testi presentano molte lacune e, in questo caso, non riusciamo a leggere alcuni passaggi della vicenda. Sembra che Keret, ottenuta la sposa, e visto realizzarsi quanto promesso dagli dèi, si sia dimenticato del voto fatto ad Athirat: non ha donato alla dea l'argento e l'oro promessi. Fatto sta che ora è ammalato tanto gravemente, che si teme non guarirà più. La sua sposa Hurray compie sacrifici per la sua salvezza, ma il re non fa che peggiorare e il testo ci presenta le lamentazioni che la sposa e il figlio Ilhu fanno presso il re ormai allo stremo. Keret, a questo punto, fa chiamare la giovane figlia, la quale appare ben cosciente di quel che si deve fare per preparare il passaggio del padre nell'aldilà, spiegando al fratello come si dovrà procedere alle lamentazioni e alla preparazione di una degna sepoltura. Il testo è troppo lacunoso per consentirci di seguire compiutamente gli eventi. L'imminente fine di Keret pare aver provocato uno sconvolgimento nella natura: non piove più, il frumento non spunta, le scorte si sono esaurite. Ma arriva l'intervento di El il quale, non sappiamo in seguito a quali eventi, raduna l'assemblea degli dèi per porre termine alla malattia di Keret. È attraverso un incantesimo che il dio salverà il suo fedele, fabbricando con l'argilla un essere che consentirà di liberare il re dal suo male. Keret torna a prendere il suo posto di re, ma la cosa non soddisfa il figlio Yassib, il quale chiede al padre di farsi da parte, perché ormai troppo indebolito per poter assolvere in maniera soddisfacente tutti i compiti di un re. Ma il padre lo maledice, invocando contro di lui il dio Horon, fondando così l'inviolabilità del principio della successione dinastica, per cui il figlio succede nel potere al padre alla sua morte, una volta che questi ha trovato la giusta sistemazione nella schiera degli antenati reali.

IX. 4.2.3 Il mito di Danil e Aqhat

Questo importante racconto mitico ci è pervenuto in tre tavolette, nelle quali sono narrate le vicende di Danil, fedele di Ba'al Rapiu, e di suo figlio Aqhat. Il testo presenta numerose lacune, e tuttavia queste non ci impediscono di seguire il racconto, anche se ci privano di particolari probabilmente molto utili per una compiuta interpretazione delle valenze della narrazione mitica. Danil, che sembrerebbe, sulla base delle vicende narrate, un personaggio dai caratteri regali, è

afflitto dalla mancanza di un erede: egli desidera un figlio, che possa essere il suo successore e che compia, alla sua morte, quei riti che ne consentiranno l'inserimento nella schiera dei Rapiuma. Egli rivolge per questo offerte agli dèi perché esaudiscano il suo desiderio; sarà per intercessione di Ba'al che El concederà alla fine a Danil l'agognato erede. Nasce Aqhat, che si presenta come il figlio perfetto, in grado di realizzare tutto quello che suo padre poteva sperare. Non conosciamo i particolari dell'infanzia di Aqhat, perché il testo presenta gravi lacune. Apprendiamo che il dio artigiano Kothar, a un certo punto della vicenda, viene ospitato da Danil, al quale, in segno di riconoscenza, fa dono di un arco da lui fabbricato che portava con sé. Non sappiamo per chi Kothar avesse fabbricato l'arco; certo è che l'arma entra in possesso di Danil, che la destinerà al figlio, esortandolo ad offrire sempre agli dèi le primizie della caccia, e questi, munito di quell'arco di fattura divina, si rivelerà uno straordinario cacciatore. Ma le eccezionali doti venatorie e, verosimilmente, il possesso dell'arco fabbricato da Kothar, suscitano l'invidia della dea 'Anat, che, dopo una grossa lacuna nel testo, troviamo, a quanto sembra di poter comprendere, a banchetto con il giovane cacciatore. La dea cerca di ottenere in ogni modo che Aqhat le ceda la sua arma prodigiosa, ma il giovane rifiuta. Non valgono le promesse di ricchezze, e neppure quella di concedergli l'immortalità, per convincere il giovane eroe. Questi rifiuta sdegnosamente, dichiarando che la morte è il destino di tutti gli uomini e che egli, come tutti, morirà. La dea medita di vendicarsi per il rifiuto di Aqhat; si reca presso El per ottenere il consenso alla vendetta, usando il tono minaccioso a lei consueto per indurre il dio a dare la sua approvazione. Ottenuto il consenso di El, la dea invita Aqhat ad una battuta di caccia e lì, grazie all'intervento del suo aiutante Yutpan, gli tende una trappola: sotto l'aspetto di uccello rapace egli dovrà colpire il giovane, quando questi sosterà per riposare e mangiare, e la stessa 'Anat volerà tra le aquile sul luogo dove il giovane cacciatore sarà colpito a morte. Tutto si compie, Aqhat viene ucciso e la dea, dopo aver assistito allo scempio del corpo del giovane eroe, piange. Il testo è a questo punto fortemente corrotto e, quindi, di estremamente difficile interpretazione. Il pianto della dea segna una cesura fra la condizione che precede la morte di Aqhat e quella che si determina dopo la sua fine: un'atmosfera di tristezza grava sulla casa di Danil, i germogli nei campi inariditi sono avvizziti, come gli annuncia la figlia Pughat, le aquile volano sinistramente sulla casa. Danil non sa che il figlio è morto e prega perché Ba'al torni a mandare la pioggia, e, mentre percorre i campi, ricorda come il figlio avrebbe raccolto quelle spighe destinate a seccare per la siccità. È allora che egli vede giungere due messaggeri, i quali annunziano a Danil la morte del figlio. Nonostante le lacune del testo, apprendiamo che Danil scaglia una maledizione contro le aquile ed è lo stesso Ba'al ad abbattere i rapaci; nelle viscere della «madre delle aquile» il padre disperato troverà i resti del giovane eroe. Viene data sepoltura ai resti di Aqhat; Danil, a questo punto, dà inizio ai rituali del lutto, fondando così i riti che sempre dovranno essere celebrati al momento della morte. La conclusione del mito ci è sconosciuta; il testo è mutilo, e noi possiamo solo constatare che, nell'ultima parte a noi giunta, la sorella di Aqhat, Pughat, si presenta decisa a vendicare il fratello; indossando le armi sotto la sua veste femminile, ella va ad incontrare Yutpan. Nulla sappiamo della conclusione di questo episodio: il testo mutilo fa sì che la narrazione mitica sia bruscamente interrotta.

(A.M.G.C. – M.G.B.)

IX. 5 – La II metà del II millennio in Siria-Palestina (1500-1200/1000 a.C.)

Oltre ad Ugarit in Siria, sulla costa mediterranea, regno ben conosciuto attraverso documentazione locale e in zona d'influenza politica ittita, l'area della Siria e della Palestina vide molti piccoli regni guidati da dinastie locali e spesso in conflitto tra di loro. Quelli più settentrionali furono sottoposti all'autorità politica del regno di Mitanni e poi degli Ittiti e quelli della Palestina meridionale furono soggetti al dominio egiziano che si traduceva in tributi al faraone e in *corvée* e servizi militari per gli Egiziani presenti sul territorio palestinese con guarnigioni militari.

Le fonti per ricostruire la religione della popolazione della Palestina del periodo sono principalmente le lettere di el-'Amarna, alle quali sono da aggiungere pochi testi cuneiformi di provenienza diretta dalle varie città, oltre a templi, necropoli, statuette di divinità e sovrani, sigilli ecc.; lo studio dell'onomastica è fondamentale per conoscere almeno alcune delle divinità venerate da queste genti, data la totale assenza di testi rituali e mitologici. Resta comunque difficile individuare le caratteristiche del *pantheon* nei vari centri dell'area.

Le più importanti città della Palestina del Tardo Bronzo, che hanno anche restituito templi e oggetti votivi, sono: Megiddo, Hasor, Lachish e Bet Shan. Per molte altre città si possono conoscere alcune delle divinità venerate solo dai nomi di persona e dalle lettere di el-'Amarna. Dai nomi di persona attestati dalla corrispondenza amarniana risultano venerate le divinità 'Anat, Ashera, Astarte, Ba'al, Dagan, Haddu, Milku, Sidqu. È ben documentato il culto di alcune divinità egiziane ma non si può capire se fossero venerate anche dalla popolazione palestinese o solo dagli Egiziani presenti in Palestina. Certo è che divinità egiziane furono ben note alla popolazione palestinese, ma resta da investigare quale reale influsso dalla religione egiziana subì la regione. Dati i grandi interscambi dell'epoca, ben documentati dalla corrispondenza amarniana, risultano attestate in Siria-Palestina anche divinità mesopotamiche quali Marduk, divinità hurrite e ittite, quali Teshub e la dea Khebat, già nota dalla Ebla proto-siriana.

Alcuni toponimi si riferiscono a nomi di templi, come Bet shemesh, Bet khoron ecc. Sulle acropoli delle varie città, vicino ai palazzi reali sono stati riconosciuti dei santuari che già esistevano nel Medio Bronzo; sono stati riconosciuti anche dei santuari a cielo aperto.

A Megiddo è stato scavato un tempio di grandi dimensioni (16,50x21,50 m negli strati VIII e VII) con cella a sviluppo longitudinale e con atrio di ingresso fiancheggiato in alcuni strati del Bronzo Tardo da due torri e chiamato perciò tempio-fortezza. Nella cella, in alcuni strati, è riconoscibile una nicchia cultuale e in altri strati un podio. Un simile tempio-fortezza, di dimensioni ancora maggiori, e anch'esso risalente al Bronzo Medio e ancora usato nel Tardo Bronzo è documentato a Sichem; per entrambi non è possibile riconoscere a quali divinità fossero dedicati.

A Hasor si conosce un importante tempio con cella a sviluppo latitudinale chiamato «tempio degli ortostati». A Hasor e Megiddo il ritrovamento di modelli di fegato in argilla nelle aree templari fa comprendere il ricorso alla pratica divinatoria per mezzo dell'epatoscopia.

Sono state scavate tombe del Tardo Bronzo dentro e fuori le città; i sarcofagi antropoidi sono documentati dall'età amarniana per seppellirvi i funzionari egiziani. A Megiddo è stata scavata una tomba, quasi sicuramente regale, sotto il palazzo principale, non ancora violata e con un ricchissimo corredo di gioielli e di ceramica per viveri. Ancora a Megiddo, sotto il palazzo 2041, è stata scavata una tomba con ricchissimi gioielli, coppe e intarsi d'avorio; le interpretazioni dell'edificio non sono concordi, ma alcuni propendono per considerarlo una tomba reale.

Un tempio scoperto ad Hasor nella città bassa e denominato «tempio delle stele» per la presenza di 10 stele disposte a semicerchio nella parete di fondo del tempio, in una nicchia ha restituito anche una statuetta, alta 40 cm, di uomo seduto sul trono, probabilmente un re defunto. Non c'è certezza sull'attribuzione del tempio (si è pensato ad un dio lunare) ma è probabile che questa statua indicasse la presenza nel tempio di un culto dei sovrani defunti.

Per quanto riguarda l'Egitto è evidente che durante l'età ramesside (XIX-XX dinastia) maturò un certo interesse degli Egiziani per i costumi e i linguaggi forestieri. Si trovano anche segni di religioni allogene diffusi tra tutta la popolazione e a livello regale. È uno scambio culturale bidirezionale. È infatti evidente una affermazione artistica e culturale dell'Egitto in Siria-Palestina, Fenicia e a Cipro, ma in Egitto circolavano opere letterarie egizie che tradiscono modelli siriani. Sono attestate anche divinità straniere nel *pantheon* egiziano e nella lingua entrarono numerosi termini semitici e non (Roccati 2002).

Soprattutto la città di Biblo documenta i forti influssi dell'Egitto sulle città della costa siro-palestinese. La città ebbe stretti rap-

porti con l'Egitto documentati già all'epoca dell'Antico Regno egiziano (prima metà del III millennio a.C.), probabilmente perché la città rappresentava l'accesso privilegiato dell'Egitto alle montagne dei cedri, quelle foreste di alberi da costruzione importanti per l'Egitto ma anche per la Mesopotamia.

Nel XII secolo a.C. l'arrivo dei «Popoli del mare» provocò grandi cambiamenti nella zona della Siria-Palestina. Ugarit fu distrutta, l'impero ittita crollò anch'esso, gli Egiziani, dopo i primi ramessidi, per i troppi problemi interni dovettero anch'essi abbandonare i possedimenti asiatici. Quando il controllo imperiale sulla Siria-Palestina finì, poche città mantennero contatti con l'Egitto. Tra esse sicuramente Biblo mantenne con l'Egitto rapporti stretti, come è documentato dal racconto di Wen-Amon del XII sec. a.C. Il testo, noto da un unico manoscritto, risale alla XXII dinastia, ma il racconto allude ad avvenimenti svoltisi alla fine della XXI dinastia, verso la fine del regno di Ramesse XI. Lo sfondo storico in cui il viaggio si svolge è quello di un Egitto impoverito e diviso che ha perso molto del suo prestigio in Siria-Palestina. Wen-Amon ricorda al principe di Biblo il debito di civiltà che si deve all'Egitto e i meriti che egli acquisterebbe fornendo il legname per la barca sacra di Amon, che doveva essere una divinità ben nota e venerata a Biblo.

(M.G.B)

IX. 6 – Emar (XIII sec. a.C.)

In seguito alla decisione del governo siriano di costruire una diga sull'Eufrate a Tabqa, varie missioni archeologiche sono state chiamate a scavare quei siti della valle dell'Eufrate che sarebbero poi stati sommersi dalle acque del Lago Assad.

IX. 6.1 – Emar: storia e fonti

A Meskene (antica Emar) a circa 85 km. ad ovest della città capoluogo di provincia di Raqqa, sul medio corso dell'Eufrate, dal 1972 al 1976 gli scavi francesi (Margueron 1980) hanno portato alla luce una città che, a causa della sua posizione strategica, è stata importante fin dal III millennio a.C., come documentano i testi di Ebla e i ritrovamenti archeologici più recenti (Finkbeimer 2003), e fu poi un nodo commerciale di fondamentale importanza nel perio-

do documentato dagli archivi di Mari (Durand 1988). Nel periodo del Tardo Bronzo siriano, cioè nel XIII secolo, quando è molto ben documentata archeologicamente, faceva parte dell'impero ittita. Essa era la città principale di una provincia di confine dell'impero ittita, il Paese di Ashtata, che confinava con l'Assiria.

La città di Emar di questo periodo, secondo quanto ricostruito dagli archeologi e dai geomorfologi, è una nuova costruzione dell'epoca, in alto sulle alture della valle dell'Eufrate; la città più antica del III millennio è stata ora ritrovata ed è in corso di scavo.

Emar del Tardo Bronzo fu occupata per circa 150 anni e fu distrutta violentemente, probabilmente intorno al 1187 e anche questa distruzione è da attribuire agli sconvolgimenti causati dall'arrivo dei «Popoli del mare». Conosciamo la vita di Emar per questo periodo grazie ai ritrovamenti archeologici e a quelli epigrafici di centinaia di documenti amministrativi e di centinaia di testi che provengono da archivi templari e che comprendono importanti rituali. Purtroppo gli scavi clandestini sono proseguiti dopo gli scavi regolari; molti testi quindi sono finiti sul mercato antiquario, ma sono stati pubblicati in buona parte dallo stesso epigrafista che ha curato la pubblicazione dei testi scavati legalmente, Arnaud.

Politicamente la città era sotto il dominio ittita, ma si può ricostruire una linea di re locali per almeno quattro generazioni. Il sovrano locale era un vassallo del re di Karkemish, che a sua volta era viceré del Gran Re di Khatti. C'erano funzionari ittiti nel paese e soprattutto un Sovrintendente del Paese; il sovrano locale naturalmente doveva essere fedele al re ittita ma esercitava il potere sul suo regno. La popolazione di Emar era infatti per un 80% composta da Semiti; c'erano poi Hurriti e Accadi, e anche Ittiti. La lingua documentata è un dialetto periferico dell'accadico, in cui si riesce a riconoscere un sostrato locale semitico-occidentale.

L'autorità religiosa, che aveva una grande indipendenza dal re, era rivestita da un sacerdote che portava il titolo di «indovino» (lú ḪAL).

Nel palazzo di Emar sono stati ritrovati solo pochi testi, soprattutto documenti legali. La maggior parte dei testi proviene dai vari archivi templari. Alcune tavolette trovate nel tempio sud, purtroppo in un misero stato di conservazione, documentano che esso era il tempio del dio principale della città: Ba'al/Hadad. In una zona più centrale della città è stato ritrovato il tempio M_1, nel quale sono state rinvenute parecchie centinaia di documenti di argomento vario, dal legale a testi letterari e religiosi. Tra queste tavolette c'era sicuramente l'archivio della famiglia di sacerdoti che reggeva il

Fig. 17
Placchetta in terracotta con divinità in trono, da Emar (da *Da Ebla a Damasco* 1985, p. 270)

tempio. Il sacerdote capo era anche un importante ed influente membro della società emarita, come si evince dalle numerose transazioni economiche che lo vedono protagonista.

Altri testi sono inventari di beni del tempio, liste di animali, di oggetti di argento e di bronzo del tesoro del tempio, liste di personale templare e di oggetti e vasi utilizzati nel tempio. Alcuni testi appartengono poi alla scuola scribale del tempio e ci sono quindi testi mesopotamici scritti in accadico, che comprendono liste lessicali, testi divinatori, incantesimi contro i demoni, alcuni testi letterari accadici tra cui frammenti del poema di Gilgamesh e di testi sapienziali.

I testi di Emar sono quindi importanti sia per studiare il funzionamento delle attività produttive di una città siriana del Tardo Bronzo governata da Ittiti, sia perché forniscono molte notizie sulla religione siriana del periodo.

Anche se infatti un certo numero di divinità ittite è stato venerato dagli abitanti di Emar o forse più che altro dagli Ittiti residenti a Emar, la religione documentata dai testi è la religione siriana del XIII secolo. Si è aperta quindi con Emar una finestra sulla religione siriana della seconda metà del II millennio, della Siria centrale, totalmente sconosciuta finora.

Anche la struttura architettonica dei templi di Emar presenta molti elementi di affinità con l'architettura siro-palestinese contemporanea e di periodi precedenti, con la presenza, dietro il tempio M_1, di una terrazza aperta, che ricorda un'analoga area cultuale aperta documentata dietro il tempio 4040 di Megiddo.

IX. 6.2 – I rituali

I testi più importanti dal punto di vista storico-religioso sono senz'altro un gruppo di testi rituali. Sono circa 200 tra tavolette e frammenti e gettano una luce vivida sulla vita religiosa di Emar. Infatti, anche se sono scritti in accadico, è chiaro che questi rituali non sono importati dalla Mesopotamia (con la quale non vi sono confronti), ma sono il prodotto di una tradizione religiosa locale e quindi semitico-occidentale. Recentemente la pubblicazione di alcuni rituali da Ebla ha reso possibile il confronto tra questi testi pur così lontani cronologicamente (un millennio), ma entrambi prodotto di una religione siriana (Sallaberger 1999).

Il rituale più lungo pubblicato è quello dell'installazione della nuova sacerdotessa, la *nin-dingir*, nel tempio di Ba'al. Si

sceglieva una nuova sacerdotessa alla morte della precedente. In teoria ogni fanciulla della città poteva essere scelta per diventare la prima sacerdotessa; di fatto, dagli elementi prosopografici, si comprende che tale posizione era tenuta sempre da fanciulle delle famiglie della *élite* locale. Il rituale consisteva in una serie di cerimonie compiute durante un periodo di nove giorni. Ogni giorno la fanciulla prescelta veniva presa dalla casa di suo padre e portata al tempio dove per giorni si compivano sacrifici e cerimonie di preparazione. Ogni sera la fanciulla veniva accompagnata alla casa di suo padre fino a che non si fermava definitivamente nel tempio. Essa muove dalla casa di suo padre «come una sposa».

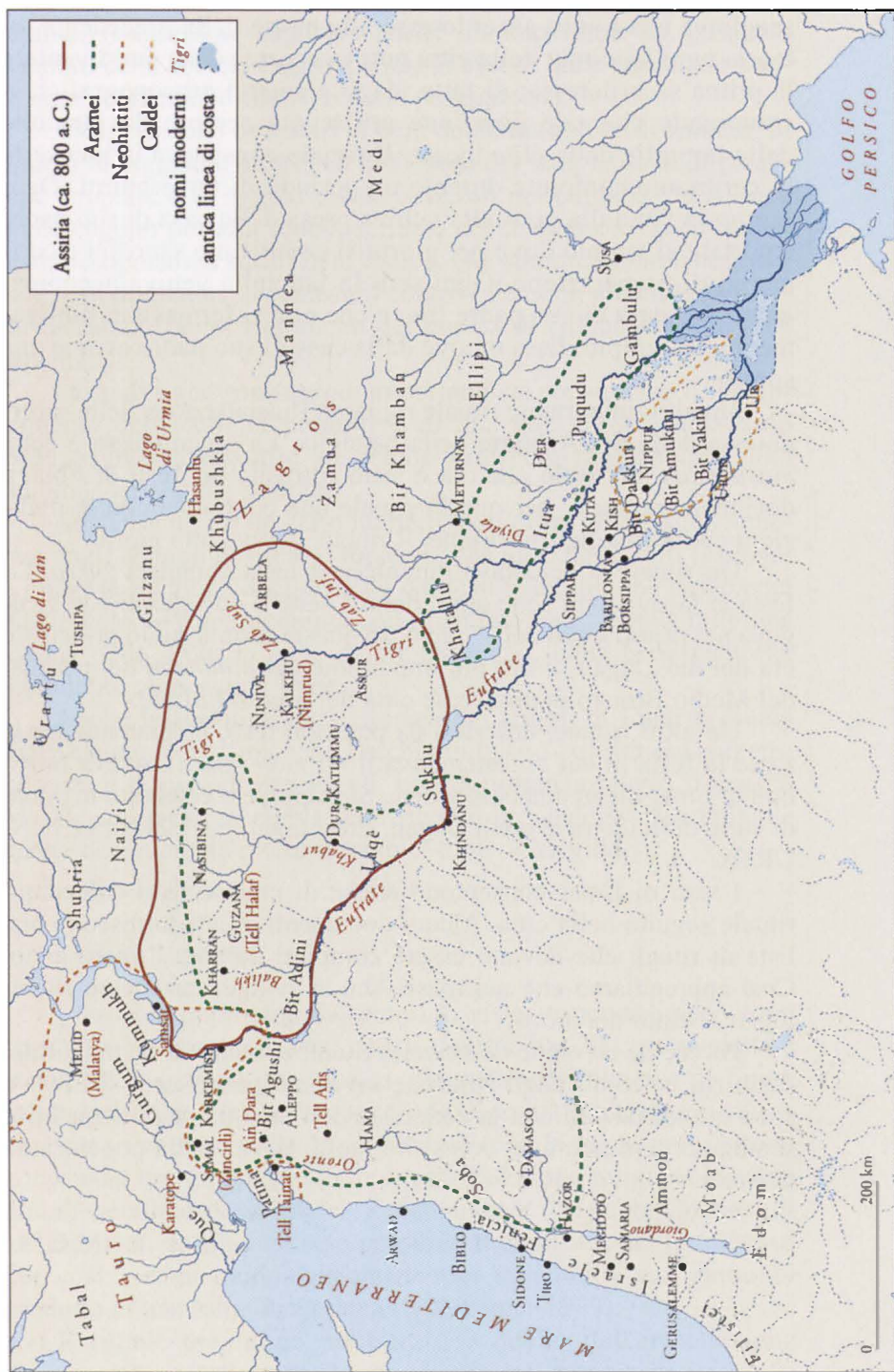
Un altro importante rituale riguarda l'installazione della sacerdotessa della dea Ashtarte della battaglia. La sacerdotessa è detta *mashartum*, un titolo che ora è stato ritrovato nei testi di Ebla, a documentare anche per questo rituale una continuità con le tradizioni culturali religiose siriane. Il rituale durava otto giorni.

Un rituale si celebrava durante una festa chiamata *zukru*. La festa si faceva ogni sette anni, durava sette o otto giorni e si svolgeva nel primo mese del 7° anno. In questa festa il ruolo principale era del dio Dagan, il dio più importante del *pantheon* del periodo del Medio Bronzo in numerose città del Medio Eufrate.

Un altro rituale, descritto da parecchi testi, è chiamato *kissu*, forse la festa in cui si festeggiava il «trono» *(kissu)*. Aveva luogo non in Emar ma in una città vicina, Shatappi; era celebrato in onore di varie divinità tra le quali Dagan, Ereshkigal, Ea, Ishkhara e NIN. URTA.

I testi di Emar consentono anche di conoscere il calendario rituale seguito nella città. Alcuni documenti infatti forniscono una lista di rituali che devono essere compiuti durante l'intero anno. Così apprendiamo che nel mese Abu si svolgevano alcuni rituali legati al culto dei morti.

Parecchie tavolette descrivono rituali in onore di divinità ittite. Sono riti celebrati dagli Ittiti che vivevano per lavoro ad Emar e sono quindi iniziati con la conquista dell'area da parte degli Ittiti; sembrano però non aver coinvolto molto la vita della popolazione di Emar.

(M.G.B.)

Tav. IV - Il Vicino Oriente antico nel periodo dal 1200 al 750 a.C. (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 198)

CAPITOLO X

Dall'età del Bronzo Tardo alla prima età del Ferro

Intorno al 1200, con l'invasione dei «Popoli del mare», il Mediterraneo orientale, l'Anatolia e la zona costiera della Siria-Palestina furono sottoposte a notevoli cambiamenti, mentre la Mesopotamia, con i regni cassita e babilonese, restò sostanzialmente indenne da questa invasione, conoscendo però l'arrivo degli Aramei.

La città di Ugarit fu distrutta dai «Popoli del mare», altre città come Tiro e Biblo furono abbandonate, ma poco tempo dopo le città costiere furono di nuovo abitate.

Tra i popoli che sono documentati nella regione siro-palestinese a cominciare dalla fine del II millennio vi sono: i Filistei, uno dei «Popoli del mare», che si stanzia in Palestina, gli Ebrei, gli Aramei, i Moabiti, gli Edomiti, gli Ammoniti. Più tardi, nel I millennio, sono documentati i Fenici nelle città costiere cananaiche.

X.1 – La fine del II millennio in Mesopotamia: la II dinastia di Isin

La Mesopotamia restò sostanzialmente indenne dagli sconvolgimenti conosciuti invece dalle regioni del Mediterraneo orientale e della Siria-Palestina in seguito agli arrivi dei «Popoli del mare». Babilonesi, Assiri e Elamiti per alcuni secoli dal XII al IX secolo riuscirono a ricostituire una situazione di equilibrio nei loro rispettivi territori, sia pure con varie vicende di guerre e incursioni reciproche.

A partire dal IX secolo a.C. nel sud della Babilonia, nelle paludi del Paese del Mare e lungo l'Eufrate fino ai dintorni di Babilonia si insediarono tribù caldee, la cui origine resta sconosciuta, ma che comunque non erano aramaiche e che provenivano probabilmente da sud-est della Mesopotamia. Da queste tribù viene il nome di Caldea con il quale la regione della Bassa Mesopotamia venne chiamata dai contemporanei e nella Bibbia.

Principi caldei arrivarono poi al trono di Babilonia.

Nella Babilonia, terminata la dinastia cassita, alla fine del XII sec. a.C., Nabucodonosor I (1124-1103), quarto re della II dinastia di Isin, prende il dominio su Babilonia e riesce a riportare dall'Elam la statua del dio Marduk. Da questo momento il dio ridiviene il dio supremo del *pantheon* ufficiale. L'onomastica testimonia un notevole incremento dei nomi di persona che contengono il nome del dio; Marduk è proclamato re degli dèi.

Fig. 1 *kudurru* di Nabucodonosor I (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. 1, p. 231 fig. 8)

*X.1.1 – L'*Enuma elish *e altri testi in onore di Marduk*

A questo periodo si può datare la composizione scritta di alcuni importanti testi letterari babilonesi.

Il più importante è senza dubbio quello chiamato dagli antichi *Enuma elish*, «quando in alto», dal suo *incipit*. (v. pp. 43-45). È stato a lungo considerato un poema della creazione ma recentemente è stato riconosciuto come un grande inno in onore del dio Marduk (Michalowski 1990) e della sua città Babilonia.

L'inno alla divinità è un tipo di testo rituale che si è visto ben documentato dal III millennio; questo inno è molto lungo e, secondo un'abitudine costante nella produzione del Vicino Oriente antico, inizia con la creazione del mondo e la parte che in essa ha avuto il dio Marduk. L'opera è molto omogenea e si pensa sia da attribuire ad un unico scriba che l'avrebbe redatta e messa a punto; la data della composizione (1100 linee che gli scribi hanno diviso in sette tavolette) è stata molto dibattuta ma ora l'ipotesi più comunemente accettata è il periodo della II dinastia di Isin. L'inno era recitato in tutta la sua completezza dal sacerdote *sheshgallu* e nel chiuso del tempio in

uno dei giorni dello svolgimento della festa del Nuovo Anno, la festa *akitu* (v. pp. 58-60). Le trascrizioni del testo derivano da tavolette neo-assire e neo-babilonesi provenienti da Assur, soprattutto dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive, e anche da archivi di Kish e da testi da Uruk. Ha avuto una grande fortuna nel Vicino Oriente antico perché ne sono stati ritrovati una sessantina di manoscritti di vari periodi. Il testo era ancora ricopiato dopo la caduta di Babilonia e Beroso, all'inizio del III secolo a.C., ne traduce in greco gli elementi principali, come narra Eusebio di Cesarea (IV sec. d.C.). Verso il 480 d.C. un filosofo neo-platonico, Damascio, ultimo rappresentante della Scuola d'Atene e esule in Persia dopo la soppressione della scuola, in una sua opera ne fornisce ancora una sintesi.

Dal momento della II dinastia di Isin in poi Marduk sarà il dio più importante della Babilonia per molti secoli. Solo suo figlio Nabu, il dio poliade di Borsippa, dio della saggezza e degli scribi, tenderà a rimpiazzarlo in periodo neo-babilonese in alcuni casi.

In un importante testo conosciuto con il nome di «Profezia di Marduk» il dio Marduk stesso racconta la storia delle sue peregrinazioni presso gli Ittiti prima, poi in Assiria e in Elam e infine, sotto forma di profezia, narra quello che Nabucodonosor I ha fatto per glorificare il dio restaurandone il tempio:

> «Un re di Babilonia verrà, egli rinnoverà il tempio meraviglioso, l'Ekursagila ne raddoppierà l'altezza.... Mi porterà in processione nella mia città Babilonia... restaurerà la mia barca processionale.... Questo re vedrà la benevolenza degli dèi. Gli anni del suo regno saranno lunghi...... Questo re regnerà su tutte le terre... (Foster, 1993).

Attorno al 1000 a.C. alcuni studiosi datano la composizione scritta di un testo che si ascrive al genere delle dispute, genere ben conosciuto già dalla letteratura sumerica (v. p. 182); due elementi naturali disputavano e si contendevano il primato dell'uno sull'altro. Nel testo in questione invece sono due uomini di lettere e di cultura che disputano su alcuni grandi temi, soprattutto quello della giustizia divina. Il testo è scritto in lingua accadica e in babilonese; per questo è conosciuto come «La teodicea babilonese» oppure anche come «Il dialogo acrostico». Alcuni autori ne situano la composizione scritta in epoca più tarda, verso l'800-750 a.C.. Copie di questo testo sono state ritrovate comunque sia nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive sia a Assur, Babilonia, Sippar. Si conosce il nome di colui che l'ha scritto e probabilmente composto; infatti il testo consta di 300 versi, divisi in 27 strofe di 11 versi ciascuna. In ciascuna delle 27 strofe gli undici versi cominciano con la stessa sillaba. Esse formano un acrostico, cioè le 27 sillabe iniziali, com-

poste insieme, donano la firma dell'autore: «Io, Sangil-kinab-ubbub, il sacerdote incantatore, che è reverente nei confronti del dio e del re». Purtroppo il testo presenta molte lacune e per questo un'analisi e un'interpretazione globale soddisfacenti non sono proponibili. È chiaro però qual è l'argomento centrale della disputa tra i due uomini: è un dialogo nel quale ciascuno dei due interlocutori al momento di prendere la parola riassume gli argomenti dell'altro e si tende infine a definire una norma generale.

Il problema è quello centrale della giustizia divina e dell'intervento degli dèi negli affari del mondo. Il primo interlocutore è pessimista perché vede un grande rovesciamento della morale, dei comportamenti; l'ha provato egli stesso perché è diventato povero, è stato umiliato, pur essendosi sempre comportato onestamente nei confronti degli dèi e degli uomini. E pensa quindi che i giusti soffrano mentre i malvagi, che egli vede numerosi, trionfano e opprimono i giusti. L'altro uomo invece ha molta fiducia in quello che è decretato dagli dèi e difende i valori della religione e della morale. Incoraggia il suo interlocutore a continuare a venerare gli dèi e a rispettarli; l'uomo si angoscia solo perché ignora i disegni divini. Una vita piena e degna di essere vissuta è quella dell'uomo che guarda con fiducia verso il proprio dio. La disputa termina apparentemente senza un vincitore.

Tra i testi letterari scritti in quest'epoca va menzionata la cosiddetta «Cronaca Weidner» dal nome di colui che l'ha identificata e tradotta; è un testo che esalta Marduk e le sue azioni; la redazione del testo è probabilmente da attribuirsi a questo periodo in cui molti testi di esaltazione di Marduk vengono composti.

L'autore ha ripercorso la storia della Mesopotamia attribuendo anacronisticamente a Marduk molti eventi della storia anche del III millennio a.C., epoca in cui la venerazione di Marduk non è ancora documentata in Mesopotamia. Nel testo si narrano parecchie anacronistiche offese compiute nei confronti del dio Marduk (e da lui punite) da parte di re del passato. Tra le offese risulta anche una compiuta da Naram-Sin che avrebbe distrutto la popolazione di Babilonia e sarebbe stato punito severamente da Marduk che avrebbe scatenato contro di lui i Gutei. Così la Cronaca narra l'arrivo dei Gutei e la distruzione di Akkad come voluti da Marduk che, per punire Akkad, fece scendere dalle montagne «i Gutei uomini feroci, che non conoscono timore degli dèi, che non sanno eseguire correttamente le disposizioni e le regole del culto». La fine della dominazione gutea viene presentata nella Cronaca Weidner come voluta anch'essa da Marduk che, per punire i Gutei di un sacrilegio

commesso nei suoi confronti: li fa sconfiggere da Utu-khegal di Uruk. Ma anche Utu-khegal pecca contro Marduk e il suo corpo viene portato via dal fiume.

X.1.2 – L'epopea di Erra

Ancora alla fine del II millennio si data verosimilmente la composizione che viene chiamata «Epopea di Erra» per il carattere eroico della composizione. Una versione di essa è stata ritrovata nella biblioteca di Assurbanipal e copie di questo racconto, il cui protagonista è il dio Erra, sono state ritrovate anche negli archivi di Assur e pubblicate nella serie conosciuta come KAR (Keilschriftliche Texte aus Assur religiösen Inhalts) e a Sultantepe. Il testo in accadico originariamente doveva avere 750 linee e doveva essere stato composto unitariamente perché le copie da luoghi diversi derivano tutte da uno stesso manoscritto e non rivelano differenze tra loro, come succede invece per molti altri testi letterari.

Dal resto della documentazione, cioè dalle preghiere a questo dio, dagli inni in suo onore, dall'onomastica ecc. non si riesce a riconoscere l'esistenza di un culto solido e ben organizzato in onore di Erra; veniva venerato insieme al dio Nergal nel tempio Emeslam di Kutha. Si è considerato allora Erra dell'epopea una forma di Nergal venerata in qualche città non individuata. In onore del dio Erra si conoscono pochi inni di epoca assira noti da tavolette sia da Assur sia da Ninive. Inoltre tavolette dell'epopea, trovate a Tell Haddad, Ur e Babilonia, avevano funzione di amuleti.

Anche se molte tavolette dell'epopea sono state ritrovate in Assiria, a causa delle molteplici spoliazioni subite dalle biblioteche babilonesi da parte degli Assiri, la vicenda narrata riguarda la terra di Babilonia e molti indizi (oltre alla lingua) contribuiscono a far riconoscere nella Babilonia l'origine della composizione.

La datazione dell'opera è controversa; si oscilla da una datazione molto alta (XIV sec. a.C.), ad una molto bassa (VII sec. a.C.). La lingua dei testi farebbe propendere per una datazione al primo millennio. Si conosce una invasione dei Sutei intorno al 1050 a.C. e quindi il testo, che menziona appunto un'invasione dei Sutei, potrebbe essere stato scritto dopo tale invasione, nel periodo in cui la Babilonia era in ripresa, prima di conoscere poi il dominio assiro a partire dai Sargonidi intorno al 750 a.C. Si discute anche se gli avvenimenti menzionati nel poema, in particolare proprio una disastrosa invasione dei Sutei, facciano riferimento ad avvenimenti successi all'epoca della redazione dell'opera o non siano riferimen-

ti letterari a sconfitte subite dalla terra di Babilonia durante la sua lunga storia. Resta probabile l'ipotesi che il testo sia stato scritto dopo la spedizione e il saccheggio di Babilonia da parte dell'elamita Shutruk-Nakhunte (che conquistò varie città quali Eshnunna, Sippar, Akkad, Dur-Kurigalzu, alcune delle quali menzionate nell'epopea) o comunque in un momento del periodo che va dalla dominazione cassita a quella assira sulla Babilonia. D'altra parte il testo ricorda una conquista della città di Der e la caduta della statua del dio Ishtaran nelle mani dei Sutei.

Si conosce il nome dello scriba della composizione: Kabti-ilani-Marduk, che afferma nel colofone che il dio Ishum, l'araldo di Erra, gli ha dettato il testo in sogno.

La composizione narra come il dio Erra abbia distrutto il paese di Akkad (che qui indica la Babilonia) con tutte le sue principali città: Nippur, Babilonia, Sippar, Uruk, Dur-Kurigalzu e Der. Gli uomini si sono infatti resi colpevoli nei confronti dei loro dèi che li puniscono tramite l'ira di Erra. Questi persuade Marduk della necessità di allontanarsi temporaneamente dalla sua sede per purificare le sue insegne; egli si stupisce infatti dello stato di abbandono in cui sono la statua e la tiara di Marduk nell'Esagila, segno della poca cura degli abitanti di Babilonia nei confronti del loro dio. Marduk non vorrebbe lasciare la sua città, memore del fatto che quando l'ha lasciata si sono abbattute terribili calamità su di essa. Una volta che Marduk si è allontanato da Babilonia, i Sibitti (i Sette, demoni malvagi) persuadono Erra, che vive tranquillo con la sua sposa nel mondo degli Inferi, a intervenire per punire gli abitanti della Babilonia e a utilizzare le sue armi da troppo tempo dismesse. Erra, che è un dio guerriero, devasta il paese colpendo non solo gli uomini ma tutto ciò che li circonda.
Il testo ha molte lacune, ma si capisce che le calamità inflitte a Babilonia sono molteplici e in un monologo, che sembra un incantesimo contro i demoni e gli spiriti malvagi, Erra dice di voler oscurare la luna, distruggere gli uomini e il bestiame, distruggere ogni forma vivente. Siccome vi sono molti monologhi del dio e suoi discorsi con Ishum, il suo araldo, che lo prega di porre fine alle devastazioni, da alcuni studiosi questo testo così drammatico è stato paragonato ad una tragedia greca. Una parte della composizione è una lamentazione di Marduk sulla città di Babilonia; potrebbe quindi essere un testo recitato in occasione di qualche rituale.
La sciagura si abbatte sul paese di Akkad. Ma la distruzione è anche opera di esseri umani, come i popoli nemici e di figure come il furfante e il ladro. L'araldo di Erra, Ishum, dopo la punizione, si augura che ci possa essere ricostruzione e che i nemici vincitori possano essere a loro volta sconfitti. Il testo si conclude poi con le benedizioni sul paese e sui cittadini di Akkad.

X.1.3 – Altri testi

Probabilmente nella Babilonia, durante il periodo di regno di Nabucodosor I, venne compilata una lista lessicale di templi conosciuta con il nome di TIN.TIR= Babilonia, e ritrovata soprattutto su tavo-

lette provenienti da Babilonia, ma anche dall'Assiria e da altri luoghi perché fu un testo molto copiato dalle varie scuole scribali del I millennio a.C.

Sono pervenuti, attribuibili a questo periodo, dei testi di storiografia, nei quali gli scribi babilonesi considerano la successione delle dinastie come un evento ciclico. La causa della caduta delle dinastie è attribuita ad una colpa del re che avrebbe mancato nei confronti di un dio; la divinità allora interviene a punire quella dinastia, decretandone la fine. Si mette l'accento sul movimento ciclico del tempo storico; nessuna dinastia è definitiva, in ogni dinastia arriva un re che provoca l'ira e la punizione divina, perde il trono e la sua dinastia si estingue e un nuovo sovrano fonda una nuova dinastia.

Accanto a questi testi di tipo cronachistico si colloca un testo conosciuto come «Specchio del principe», che pone il problema del buon governo; sotto forma di presagi si dice che, se un re si comporta correttamente nell'amministrazione della giustizia, nella concessione delle autonomie cittadine, e così via, gli dèi lo premieranno; se invece è troppo arrogante, gli dèi lo puniranno. La previsione del destino del re è quindi qui strettamente collegata al suo comportamento nell'esercizio della funzione regale, piuttosto che basata su eventi esterni.

X.2 – Gli Aramei

Gli Aramei, genti semitiche seminomadi provenienti dalla steppa siriana, sono documentati a partire dal secolo XIV a.C., ma è dal secolo XI a.C. che, in una vasta zona della Siria comprendente la valle dell'Oronte, la pianura della Beqa' e le terre di Aleppo, Hama, Homs, si formarono piccoli regni nel nord della Siria, nella valle del Khabur e intorno a Damasco.

Gli Aramei si diffusero poi dalla Siria-Palestina in tutta la Mesopotamia verso la fine del II millennio a.C.; la regione della Babilonia si trovò agli inizi del I millennio praticamente circondata da tribù aramaiche. A sud e sud-est della Babilonia vivevano alcune decine di tribù aramaiche. Nel sud della Babilonia, soprattutto a partire dal IX sec. a.C., e nelle paludi del Paese del Mare lungo l'Eufrate, verso la città di Babilonia, si insediarono anche tribù caldee, di origine sconosciuta, ma non aramaiche. Le tribù aramaiche del sud della Babilonia sembrano essere disunite e indipendenti l'una dall'altra, mentre altre tribù aramaiche dettero

vita in Siria-Palestina e in Anatolia ad una serie di piccoli regni tra cui il più importante fu il regno di Damasco. Tali regni coesistettero in Siria e in Anatolia con quelli neo-ittiti. È evidente quindi quante connessioni, anche dal punto di vista religioso, ci furono tra queste popolazioni. Gli Aramei, semiti-occidentali, infatti recepirono anche elementi culturali non semitici. Tali piccoli stati regionali furono spesso in lotta tra loro e poi con l'impero neo-assiro, che li ridusse progressivamente a province dell'impero; furono guidati da *élites* che costruirono grandiosi edifici pubblici decorati con monumenti di stile innovativo. Molti elementi etnici erano presenti in questi stati che in effetti sono chiamati variamente come neo-ittiti, siro-ittiti e luvio-aramaici. Infatti alcune iscrizioni dei sovrani di questi stati furono scritte in luvio geroglifico, una delle scritture usate dall'impero ittita. Alcuni nomi di questi sovrani emulano i nomi dei sovrani ittiti, mentre altri nomi e iscrizioni sono scritti in aramaico.

Dinasti luvi sono attestati anche nei piccoli stati di Masuwari (che più tardi sarà Til Barsip), Pattina, Hamath (la moderna Hama), Melid, Malatya e Gurgum nell'Anatolia sud-orientale. Tutti questi stati presentano nelle loro capitali grandi edifici decorati con sculture di figure di guardiani alle entrate, come leoni e sfingi, in uno stile che imita lo stile ittita di epoca imperiale.

I re, che si identificarono come aramei e usarono l'aramaico nelle loro iscrizioni, erano per lo più re di regni della Gezira siriana e della Siria occidentale. La loro lingua, semitica, imparentata al fenicio e all'ebraico, cominciò a essere scritta con un alfabeto all'inizio del I millennio, si diversificò in diversi dialetti e divenne la lingua più parlata del I millennio a.C. anche in Mesopotamia. Purtroppo la deperibilità dei supporti scrittori usati dagli Aramei (papiro, pergamena, tavolette di legno incerate) ha fatto perdere molte conoscenze su questo popolo e quindi sulla sua religione.

Fig. 2 Ricostruzione del portico di ingresso del «tempio palazzo» di Guzana (da Khayyata, *Aleppo Museum Guide*)

Essi sono conosciuti da alcune iscrizioni e vengono menzionati fre-

quentemente nei testi accadici e nell'Antico Testamento, anche a proposito della storia dei Patriarchi. Le fonti originarie per la storia degli Aramei sono purtroppo molto scarse a causa, come si è detto, della deperibilità del loro materiale scrittorio.

È difficile a volte distinguere tra stati neo-ittiti e stati aramaici perché le nostre informazioni sulla composizione etnica di questi stati regionali riguarda i sovrani, mentre la popolazione era probabilmente molto mista e, d'altra parte, la cultura materiale non consente di vedere chiare differenze tra stati dominati da Luvi e stati dominati da Aramei. La nascita di questi stati corrisponde ad una ripresa dell'urbanizzazione; importanti centri furono Tayinat, Sam'al/Zincirli, Guzana/Tell Halaf, Hazrek/Tell Afis. Gli scavi hanno permesso di ricostruire i palazzi abitati dalle dinastie regnanti, edifici monumentali i cui muri erano decorati alla base con larghi ortostati che rappresentavano temi mitologici di difficile interpretazione, dal momento che non si conosce la letteratura del periodo.

X.2.1 – I templi

I templi sono raramente attestati. Un esempio dell'VIII secolo viene da Tayinat, dal centro cerimoniale della città, dove è stato riconosciuto un piccolo tempio che presenta tre ambienti con la cella al fondo con una tavola offertoria e un altare. È una struttura di tempio *in antis*, ma le due basi di colonne all'ingresso sono lavorate a forma di leone. Non si può sapere a chi fosse dedicato questo tempio.

Fig. 3
Facciata del tempio di 'Ain Dara (da Matthiae *et al.* 1995, p.76

Il tempio meglio conservato di questo periodo è il tempio di 'Ain Dara, nello stato di Bit Agushi (Abu Assaf 1990). Presenta una pianta di tempio *in antis*, con alcune varianti. Statue di sfingi e leoni custodivano l'entrata e le mura del tempio erano decorate con ortostati scolpiti con figure divine e mitologiche di difficile interpretazione. Resta anche da identificare la divinità per la quale il tempio venne costruito; di essa restano due grandi orme di piedi sulle pietre dell'entrata all'antecella e cella del tempio che rappresentano probabilmente il dio o la dea che entrano nel tempio.

Un tempio, attribuibile al I millennio a.C., ma del quale sono stati ora ritrovati livelli della II metà del II millennio a.C. e del III millennio a.C. è quello del dio della tempesta Adad ad Aleppo. Tale tempio, menzionato già nei testi di Ebla del III millennio a.C. e poi in quelli di Mari del II millennio come il principale tempio della regione, è stato recentemente scoperto nella cittadella di Aleppo (Kohlmeyer 2000, 2002).

X.2.2 – Il pantheon*; il dio Hadad*

La religione degli Aramei presenta una certa uniformità nel culto del dio della tempesta Hadad, il dio supremo per gli Aramei in tutta la Siria. Inoltre per gli Aramei il dio El era il dio della tribù ed era definito secondo i testi semitici occidentali e anche nell'Antico Testamento come «il dio dei padri», riferendosi agli antenati della tribù; c'erano poi altre divinità di famiglie e clan della stessa tribù e di altre tribù. Gli Aramei venerarono molte divinità semitiche già note da Ugarit, quali ad es. Ba'al (con diversi epiteti). Lo stesso dio Hadad sembra avere molte affinità con il Ba'al di Ugarit. La religione aramaica ci è nota anche dall'Antico Testamento; diversi libri della Bibbia fanno allusione a pratiche cultuali nei templi aramaici.

Il culto di Hadad è ben documentato da varie iscrizioni su statue di dinastie locali. Nel 1979 è stata rinvenuta a Tell Fekheriye, secondo alcuni il sito della capitale del regno di Mitanni, Washshukkanni, alla frontiera siro-turca, una statua di un re locale, Hadad-yis'i, che recava un'iscrizione bilingue in accadico (assiro) e in aramaico; la statua è da datarsi al IX sec. a.C. e fornisce quindi uno dei più antichi documenti in aramaico. I due testi sono sostanzialmente identici ed è interessante vedere la corrispondenza dei nomi divini menzionati e la loro fonetica. La paredra del dio Hadad è scritta Shala nel testo assiro e *swl* nel testo aramaico. La statua, come dice il testo aramaico, doveva essere posta davanti al

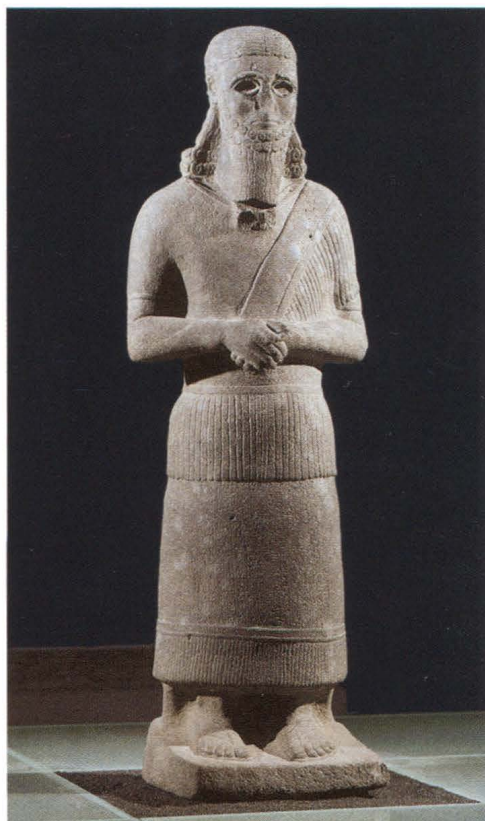



Fig. 4
Statua del re Hadad-yis'i con iscrizione bilingue da Tell Fekheriye (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 346)

dio Hadad di Sikan nel suo tempio. Purtroppo non è stato possibile riconoscere sul terreno questo tempio dal momento che la statua è stata ritrovata nel corso di lavori agricoli in una parte del Tell Fekheriye e non nel corso di scavi regolari. (Abu-Assaf- Bordreuil- Millard 1982).

Il testo dell'iscrizione menziona più volte il dio Hadad e le sue prerogative.

«A Hadad il dio che controlla le acque dei cieli e della terra, che dispensa ricchezza, pascoli e terre fertili a tutti i paesi, e procura tranquillità e offerte a tutti gli dèi suoi fratelli, controllore di tutti i corsi d'acqua, che fa prosperare tutti i paesi, dio clemente, al quale è cosa buona indirizzare la preghiera, che abita a Sikan, il grande signore, (suo) signore, Hadad-yis'i re di Guzana, figlio di Shamash-nuri, re di Guzana, per la sua vita e per la lunghezza dei suoi giorni e per prolungare i suoi anni e per la prosperità della sua casa e per la buona salute dei suoi discendenti e per la buona salute delle sue genti e per allontanare la malattia e perché sia esaudita la sua preghiera e perché le sue parole siano accolte con favore, l'ha eretta e gliel'ha offerta; e chiunque in futuro la toglierà per farne una nuova che egli ci metta il mio nome; colui che cancellerà il mio nome e ci metterà il suo nome che Hadad, l'eroe, sia il suo avversario.

colui che cancellerà il mio nome dagli arredi della casa di Hadad mio signore, che il mio signore Hadad non accetti né il suo cibo né la sua bevanda dalla sua mano, che Shala, la mia signora, non accetti né cibo né bevanda dalla sua mano; che egli semini e non raccolga, che semini mille misure di orzo e che ne raccolga una mezza misura; che cento pecore allattino un agnello senza che esso sia saziato; che cento vacche allattino un vitello e che esso non sia saziato; che cento donne nutrano un infante senza che egli sia saziato! Che cento donne cuociano del pane nel forno ma che non lo riempiano, che dalla fossa della spazzatura le sue genti racimolino l'orzo e ne mangino. Che la peste, flagello di Nergal non sia estirpata dal suo paese!»

Il dio Hadad è molto menzionato anche nell'onomastica aramaica; sono ben attestati nomi come

Bar-Hadad = «figlio di Hadad»
Hadad-ezer = «Hadad è il mio aiuto»
Hadad-nuri = «Hadad è la mia luce».

Si conosce una statua colossale che Panamuwa, un piccolo re del regno di Sam'al (attuale Zincirli), nel sud della Turchia orientale, vissuto tra il 780 e il 740 a.C. eresse per Hadad, in ringraziamento perché gli aveva dato il trono quando era giovane. Il testo sulla statua è una sorta di testamento di Panamuwa che si occupa della sua successione, maledice gli eventuali usurpatori e si augura di bere con Hadad nel mondo degli Inferi. Viene presentato da Panamuwa tutto il *pantheon* venerato dalla dinastia regnante. Hadad compare con il dio El, adorato dai Cananei del II millennio a.C. da Ugarit fino alla Palestina; Reshef, dio della peste e dei malati, identificato dagli antichi Aramei con il dio mesopotamico Nergal; Rakibel il cui nome significa probabilmente «il cavaliere di El», che può essere un epiteto attribuito al dio lunare; infine la divinità solare.

L'importanza del dio Hadad nel *pantheon* degli Aramei risulta anche da una iscrizione di Bar-Rakib, anch'egli re dello stato aramaico di Sam'al, nella quale egli riassume la carriera politica di suo padre Panamuwa II, ricordando che Hadad lo salvò dalla maledizione che pesava sulla famiglia. Alla fine Bar-Rakib menziona le divinità El, Rakab-El, chiamato qui signore della dinastia, e Shamash. Qualche anno più tardi Bar-Rakib eresse un monumento in suo onore sul quale scrisse che il dio Rakab-El e il re di Assiria lo avevano nominato re come premio per la sua onestà e per quella di suo padre.

Il dio dinastico Rakab-El era per Bar-Rakib identificabile con il dio lunare venerato a Kharran perché, su un rilievo su pietra ritrovato nella regione di Zincirli, il re è rappresentato sul trono mentre riceve un funzionario e nella parte superiore una linea scritta in aramaico dice:

«Il mio signore è il signore di Kharran. Io sono Bar-Rakib figlio di Panamuwa».

Due iscrizioni aramaiche del VII secolo a.C. ritrovate a Nerab, presso Aleppo, nel 1891 menzionano sacerdoti del dio Sakhar, che è il nome del dio lunare nella regione.

Non esiste, o per lo meno non è documentata finora, una mitologia aramaica, perché di queste popolazioni ci sono giunte solo le iscrizioni regali su pietra. Non si può quindi conoscere una cosmogonia degli Aramei, né ipotizzare una sua esistenza, né trarre molte conclusioni sulle loro credenze religiose. Nonostante l'arrivo delle

popolazioni aramaiche nella Babilonia non sembra che ci sia stata un'introduzione di divinità straniere di origine non babilonese nel *pantheon* babilonese del I millennio.

(M.G.B.)

X.3 – Gli Stati neo-ittiti

I tre secoli che seguono il dissolvimento dello stato ittita vedono la costituzione di numerosi piccoli stati nelle regioni centro-meridionali dell'Anatolia e nella Siria settentrionale, attorno a quello che era stato il vice-reame ittita di Karkemish. Sul plateau anatolico si raggruppano in una sorta di confederazione, il Tabal (il biblico Tubal), mentre gli stati nord-siriani si estendono da Kummukh (la classica Commagene) e Malatya (Melid) a Adana (Que) e, oltre Karkemish, fino a Hamath.

Alla popolazione luvia che era insediata già da lungo tempo in questa vasta regione si aggiungono ora le tribù aramaiche che si infiltrano dalla steppa siriana. La cultura di questi piccoli stati neo-ittiti è quindi una cultura mista, dove si fondono elementi luvii e aramaici. È sintomatico il fatto che alcuni sovrani di questi Stati portino un doppio nome, luvio e aramaico.

Con la caduta dell'Impero ittita scompare anche la scrittura cuneiforme in questi territori, e viene ora utilizzata la scrittura geroglifica per le iscrizioni monumentali in lingua luvia.

La documentazione scritta utile per una ricognizione delle credenze di questi Stati non è molto ampia ed è costituita per lo più da dediche di stele, documenti di fondazione di edifici, iscrizioni funerarie e formule di maledizione. Con la conquista e l'assorbimento degli stati neo-ittiti nell'impero assiro (Sargon II), le fonti epigrafiche scompaiono; ne consegue che tutte le iscrizioni in luvio geroglifico sono anteriori a quella data.

Fortunatamente la nostra documentazione viene integrata da numerose fonti iconografiche: stele, rilievi rupestri, statue e ortostati. Ricordiamo la colossale statua del dio della tempesta su un carro tirato da 2 tori, conservata oggi al museo di Adana, oppure la lunga fila di ortostati con teorie di divinità («l'assemblea degli dèi»), oggi al museo di Ankara, che provengono da Karatepe. Sono stati inoltre rinvenuti alcuni templi, purtroppo assai danneggiati nella loro struttura. Citiamo per esempio il tempio di 'Ain Dara (vedi p. 366) o quello di Tell Halaf, con notevoli rappresentazioni di divinità.

Negli stati neo-ittiti dell'area nord-siriana si venerava principalmente una triade costituita dal dio della tempesta Tarkhunza, dalla dea Kubaba e da un dio-cervo, Runtiya/Runzas oppure Karhuha. Altre divinità frequentemente citate sono il dio Luna di Kharran, il dio Sole (Tiwat) e il dio Ea, che porta l'appellativo di «re».

Il dio della tempesta Tarkhunza porta generalmente l'epiteto «celeste»; a Karatepe nella versione fenicia dell'iscrizione bilingue di Azatiwatas, in corrispondenza di Tarkhunza si legge Ba'al *smm*, quindi Ba'al dei cieli. Sulle stele e i rilievi Tarkhunza è rappresentato con il fulmine in mano; questa iconografia permette di riconoscere in lui il dio della tempesta di Aleppo. I testi lo descrivono come garante della fertilità e dell'abbondanza in generale.

La dea Kubaba è, fin dal II millennio, la dea poliade di Karkemish. Diventando questa città il maggior centro della Siria settentrionale nei primi secoli del I millennio è ovvio che essa acquista in importanza e il suo culto si espande ben oltre i limiti del territorio di Karkemish. L'iconografia rappresenta la dea come una figura seduta con *polos* e velo in testa, e melograno e specchio nelle mani. Sembra che il sacerdozio della dea fosse prerogativa del figlio del sovrano. In molte iscrizioni Kubaba porta l'appellativo di ATA, ma non è chiaro il significato di questo termine.

Il dio-cervo Runtiya/Runzas o Karhuha viene spesso detto dell'IPA, termine anche questo di significato ignoto. A Gurgum Runtiya dell'IPA si presenta come protettore della caccia, dando al re numerose prede selvatiche. Alcune montagne sono sacre a Runtiya dell'IPA, in particolare il monte Hurtulas dove risiede.

A Hama (Hamath), dove avviene il più intenso sincretismo fra Luvii e Aramei, la divinità principale è la dea Ba'alatis. È verosimilmente lei che si venera a Meharde come la «regina del paese». Per lei è stato costruito un tempio e le sono stati dedicati una stele e un granaio. È stata avanzata l'ipotesi che alcuni elementi anatolici che si riconoscono nella religione di Israele potrebbero provenire da questa zona.

Nella religione degli stati neo-ittiti si riconoscono anche tracce dell'antica religione dei Hurriti. Infatti vengono venerati Khebat e Sarruma a Malatya e dintorni (Darende e Gürun), Parakara (cioè Pirinkir,

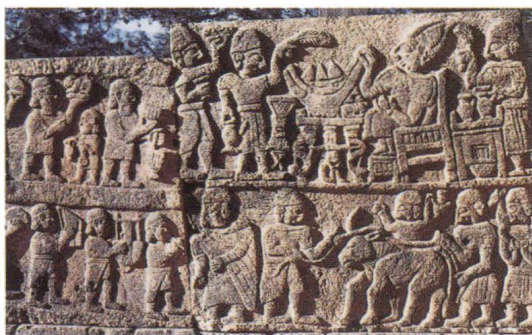



Fig. 5 Rilievo da Karatepe con scena di banchetto (da *Boğazköy'den Karatepe'ye* 2001 p. 130)

una ipostasi di Shawushka) a Karkemish, Kuparma (= Kumarbi) a Tell Ahmar, Tamukina (= Damkina) a Tell Tayinat; Shawushka stessa viene menzionata a Malatya (Hawkins 2000, tavv. 147-148) ed è la sola attestazione della dea in questa periodo tardo. Ma è nel Tabal che si conservano maggiormente. Infatti alla testa del *pantheon* troviamo tre coppie divine: Tarkhunza e la dea Khebat, Ea e Kubaba, il dio Sarruma con la dea Alasuwa (cioè l'Allanzu del II mill.). Qui il dio della tempesta sembra caratterizzarsi come divinità agraria. Talvolta, infatti, si parla di «Dio della Tempesta del vigneto». Ciò concorda con il rilievo di Ivriz, per esempio, che lo rappresenta con spighe di grano e grappoli d'uva. È probabilmente in quanto portatore di piogge feconde che acquista questo aspetto.

Dalle iscrizioni funerarie si desume lo sviluppo di un concetto antropologico: l'uomo è costituito da un corpo e da un'anima, la quale è stata introdotta nell'uomo dagli dèi.

In varie aree dell'Anatolia sud-orientale e della Siria settentrionale sono state rinvenute delle stele sepolcrali, anche con iscrizioni (in luvio, aramaico o fenicio). Vi si trova spesso la raffigurazione del defunto mentre "pranza" con una divinità. Secondo alcuni studiosi, queste stele avrebbero lo scopo di preservare l'identità collettiva della comunità, sia quella politica (della città-stato o della dinastia), sia quella privata (delle singole famiglie).

(M.C.T.)

X.4 – I Filistei

Tra le popolazioni che, dopo lo sconvolgimento dei Popoli del Mare, si insediano in Palestina un ruolo importante è occupato dai Filistei. Probabilmente gruppi di genti dei Popoli del Mare di provenienza dall'Egeo o dalle regioni più a settentrione si stanziarono in Palestina sud-occidentale, unendosi a genti locali. Si costituirono in una pentapoli le cui città principali furono Gaza, Ascalona, Ashdod, Ekron, Gat. La storia di questo popolo è delineabile solo a grandi linee; nella Bibbia si narrano gli scontri dei Filistei contro Saul (che muore dopo essere stato sconfitto dai Filistei nella battaglia di Gelboe), David e Salomone. Pagarono tributo ai sovrani neo-assiri e divennero poi provincia assira con Sargon II (fine VIII sec. a.C.). Passarono poi all'impero babilonese e ai Persiani e seguirono le vicende della regione fino a diventare parte dell'impero romano.

Come per gli altri popoli della regione, scarsissime sono le fonti originali dei Filistei, pochi *ostraka*, un papiro, alcuni sigilli, mentre notizie su di essi vengono dall'Antico Testamento e da testi egiziani e assiri.

Restano importanti i rilievi di Medinet Habu, nell'Egitto del faraone Ramesse III, che narrano con le immagini e con il testo le sue guerre contro i Popoli del Mare, tra cui i Filistei.

Tra le divinità venerate dai Filistei si conosce Dagon di Ashdod, Melqart, alcune forme di Ba'al tra cui Ba'al shamem a Ekron; tra le dee è documentato un culto di Ashera. Ma resta impossibile delineare il *pantheon* e sapere se ogni città avesse, come è probabile, il suo *pantheon*.

Sono stati scavati alcuni santuari filistei, come ad es. a Ekron e Tell Qasile, due complessi cultuali databili al periodo tra XII e X sec. a.C.; non si può conoscere a quale divinità fossero dedicati.

Si conoscono parecchi sarcofagi antropoidi considerati tipici delle sepolture filistee, ma recentemente si è notato che la loro diffusione è più vasta e comprende la Palestina meridionale; d'altra parte l'aristocrazia filistea adottò questo tipo di sarcofago dagli Egiziani.

(M.G.B)

X.5 – Gli Ebrei: prime attestazioni

Come si è scritto nell'introduzione, si esclude da questa trattazione la religione degli Ebrei in quanto l'Ebraismo è una religione che si svilupperà in un monoteismo a partire dal VII sec. a.C. e merita un volume a parte.

Inoltre il problema per lo studio della religione degli Ebrei è che la fonte scritta principale e praticamente unica è la Bibbia che, oltre ad essere un libro sacro per parecchie religioni, raffigura la religione israelitica come un monoteismo che ha distinto da subito il popolo ebraico dagli altri popoli della zona presentati come adoratori di "falsi dèi"

In realtà le fonti archeologiche offrono della religione israelitica una visione diversa, quella cioè di una religione simile alle altre della zona, in particolare con molti elementi caratteristici delle altre religioni cananaiche semitiche occidentali. Molti aspetti della religione ebraica, che si erano ritenuti a lungo originali, sono stati constatati essere il frutto di una lunga tradizione semitica e alcuni di essi sono già documentati nelle più antiche religioni semitiche del III e II mil-

lennio e cioè in quelle di Ebla e di Mari. Ad esempio, il profetismo, ben documentato nella Bibbia, ha ora una ricca documentazione nei testi degli archivi reali di Mari del XVIII sec. a.C. (v. pp. 229-230)

E ancora: a partire dalla religione di Ebla e di Mari del III millennio, proseguendo poi nella religione amorrea di Mari e in altre religioni semitiche occidentali ivi compresa quella di Emar, si sono riconosciute attestazioni di un culto dei betili ben più antico quindi di quello degli Ebrei. (v. p. 236).

Questi sono solo due dei tanti aspetti delle precedenti e contemporanee religioni vicino orientali che gli studiosi hanno ora riconosciuto nella religione ebraica degli inizi e nell'Ebraismo monoteistico.

I dati archeologici documentano anche nella zona una grande interazione culturale e religiosa delle popolazioni della Palestina e quindi un grande influsso della religione degli Aramei, di quella filistea, di quella cananaica (v. Ugarit, pp. 335-348) e poi fenicia su quella israelitica antica. Parecchi edifici interpretabili come luoghi di culto, tra cui gli alti luoghi, i templi alle porte delle città, i culti e gli altari domestici, sono a volte difficilmente attribuibili ad una singola popolazione.

Recentemente sono stati pubblicati studi molto approfonditi sia sull'archeologia della Palestina del I millennio e quindi anche delle zone occupate dagli Ebrei (Oggiano I., 2005: *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma) sia sulla storia di Israele tenendo conto di tutte le fonti archeologiche e non, bibliche ed extrabibliche (Grabbe L.L., 2001: "Teologia ebraica", in Liverani M, (coordinamento scientifico) 2001: *Storia della Scienza* vol. I, *Il Vicino Oriente antico*, Roma, pp. 241-246; Liverani M., 2003, *Oltre la Bibbia*, Roma-Bari).

Rinviamo perciò a queste pubblicazioni recenti per la complessa trattazione dei caratteri anche del più antico Ebraismo.

(M.G.B)

X.6 – Moabiti, Edomiti, Ammoniti

I Moabiti sono una popolazione della Palestina attestata contemporaneamente agli Ebrei. L'unico monumento originale pervenutoci è una stele del re Mesha di Moab databile tra l'830 e l'810 a.C. circa, dedicata al dio principale Kemosh. Nell'iscrizione Kemosh è il dio che protegge il re di Moab nelle

sue guerre di conquista e anzi gli ordina di conquistare per la sua gloria altri territori e di portare davanti al dio il bottino e gli arredi cultuali delle divinità delle popolazioni sconfitte. Il re Mesha dice di aver edificato per il dio Kemosh una *bmh*, probabilmente una *bama'* un santuario ben riconoscibile nell'architettura della Palestina del I millennio, una terrazza cultuale.

Fig. 6
Stele di Mesha re di Moab (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. 1, p. 241)

Le notizie che ci fornisce la Bibbia su questo popolo confermano che il loro dio principale era Kemosh, ma è impossibile individuare altre figure del *pantheon* moabita. Il dio Kemosh è noto anche dai testi di Ebla (XXIV sec. a.C.) (scritto Kamish) e di Ugarit (XV-XIII secc. a.C.). Su alcune stele moabite e sigilli è forse riconoscibile l'iconografia del dio, che resta però fortemente dubbia.

Gli scavi archeologici a Dhiban, nel territorio moabita, hanno portato alla luce tombe rupestri contenenti offerte funerarie; si sono trovati anche un sarcofago antropoide e il torso di una statua reale di re moabita. Quest'ultima documenterebbe l'esistenza di un culto per i sovrani defunti, ben noto dalla Siria del III e II millennio e ora soprattutto dalle tombe reali di Qatna (v. pp. 234 e 241).

Anche per gli Edomiti, popolazione della Transgiordania, contemporanei degli Ebrei, non si hanno molte notizie. Le poche iscrizioni, i nomi di persona scritti sui sigilli e i nomi di alcuni re edomiti pervenutici consentono di capire che il dio principale del *pantheon* edomita era Qaus, rappresentato nelle poche riconoscibili raffigurazioni come dio della tempesta con in mano il fulmine e seduto su un trono fiancheggiato da tori.

I nomi dei re edomiti pervenutici, Qaus-malak (=Il dio Qaus è re) e Qausgabar, hanno Qaus come elemento teoforo. Nomi di persona con il nome di questo dio si trovano ancora, dopo la caduta del regno edomita, con i Nabatei e fino all'età cristiana.

Non è possibile individuare altri nomi di divinità edomite.

Pochi templi edomiti sono riconoscibili: uno è forse individuabile nella capitale Bosra e un paio di santuari sono stati scoperti nel Negev, uno a Qitmit e un altro a Ein Hazeva.

Fonti ammonite e l'Antico Testamento documentano che il dio principale del *pantheon* ammonita era Milkom che significa sicuramente «re»; la sua paredra si suppone fosse la dea Astarte rappresentata su sigilli e terrecotte.

Un'iscrizione di fondazione ritrovata nella cittadella di Amman e databile alla fine IX-inizi VIII sec. a.C. permette di conoscere l'esistenza di un tempio del dio Milkom, che nella iscrizione ordina al re ammonita di costruirgli un edificio. Dal momento che, come si è visto, vi è stata una grande persistenza dei luoghi di culto, è possibile ipotizzare che il tempio cosiddetto «di Eracle» sorga sul luogo del precedente tempio ammonita dedicato a Milkom (Niehr 1998).

Sono note alcune tombe rupestri ammonite con corredi funerari e sarcofagi antropoidi fittili e sarcofagi lignei. È ipotizzabile un culto dei re defunti.

(M.G.B)

X.7 – I Fenici

Fenici sono definiti, dal nome che davano loro i Greci (*Phoinikes*), le popolazioni che noi dovremmo chiamare più propriamente Cananei, quelle genti che abitavano la costa siro-libanese, con una estremamente limitata espansione territoriale nell'entroterra. È a partire dal 1200 a.C. che si parla di centri fenici, anche se diversi insediamenti di quell'area erano conosciuti ed attivi nei secoli precedenti, cosa che è sicuramente ben documentata, ad esempio,

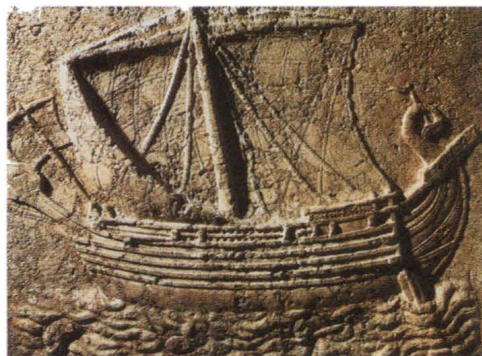



Fig. 7
Bassorilievo con nave commerciale fenicia, da Sidone (da *I Fenici. Catalogo* 1988, p. 73)

per la città di Biblo, un insediamento importante fin dal III millennio. Lo sviluppo delle città fenicie si collega strettamente, in una chiara continuità culturale, con gli insediamenti che fiorirono in quell'area nei secoli precedenti, per esempio con la cultura ugaritica, il cui sviluppo venne a cessare con la distruzione della città ad opera dei «Popoli del mare». I centri urbani di Arwad, Biblo, Sidone e Tiro, dopo il grande sconvolgimento portato nell'area dal passaggio di queste popolazioni, ci si presentano come centri fenici, organizzati secondo il sistema della città-stato, governata da un re, accanto al quale operava un'assemblea. Si tratta, comunque, di centri ben distinti politicamente, uniti certamente da comuni caratteri culturali e religiosi e dall'uso di una lingua alfabetica, che appartiene al gruppo delle lingue semitiche di nord-ovest. La scrittura fenicia si avvale di un alfabeto di 22 segni con valore consonantico – non vi sono segni per le vocali –, un numero, quindi, inferiore a quello dell'alfabeto ugaritico, dal quale il fenicio si distingue per l'uso di segni di una scrittura che viene detta lineare, in luogo dei caratteri cuneiformi.

La religione delle città fenicie, così come di quelle che vennero fondate in vari punti del Mediterraneo da abitanti dei centri della costa siro-libanese, è una religione politeistica. Come è noto, i Fenici diedero vita a numerosi insediamenti lungo le rotte commerciali da loro percorse. Tali insediamenti si trovano, in effetti, nelle stesse regioni interessate dalla colonizzazione greca. Le fondazioni fenicie vengono a costituire solidi insediamenti proiettati verso un intenso sviluppo commerciale e la costituzione di nuovi centri, come accade nel caso di Cartagine, fondata dai Tirii.

L'espansione fenicia è documentata, oltre che sulla costa africana (Cartagine, ma possiamo ricordare anche Utica), nella più vicina Cipro, a Malta, in Sicilia (con gli insediamenti dell'isola di Mozia, di Solunto), in Sardegna (importanti sono i ritrovamenti di Nora, Sulcis, Tharros), in Spagna (con l'importante sito di Cadice, gli insediamenti dell'isola di Ibiza). Abbiamo citato regioni toccate dai Fenici e alcuni dei più importanti siti dai quali ci sono giunti, grazie ai ritrovamenti archeologici e al sussidio delle iscrizioni lì rinvenute, anche dati preziosi per la conoscenza della religione e dei culti praticati nei vari centri. L'esame dei dati che ci vengono da questi insediamenti se, da un lato, mette in luce alcuni caratteri comuni nelle espressioni religiose documentate per questi siti, d'altra parte fa emergere chiaramente come in ciascuno di questi fossero venerate divinità strettamente legate a quello specifico nucleo cittadino, accanto ad altre diffuse in tutto l'ambito di queste popolazioni.

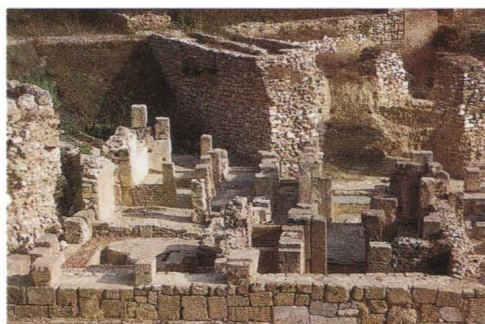
Fig. 8 Rovine puniche sulla collina di Byrsa a Cartagine (da *I Fenici. Catalogo* 1988, p. 55)

Possiamo qui ricordare alcune divinità venerate in questi centri. Il nome Ba'al («Signore») ricorre frequentemente, anche con specifici attributi. Il culto di Ba'al Shamem è documentato a Tiro, ma anche a Biblo, come pure, nella stessa città di Tiro, Ba'al Safon, che appare particolarmente venerato come protettore dei marinai, e Ba'al Hammon. Quest'ultimo è divinità centrale nel *pantheon* di Cartagine, nel quale è associato alla divinità femminile Tanit. Fortemente attestato è anche Melqart, presente a Tiro, dove appare come divinità protettrice della città e delle sue attività. A Pyrgi, sulla costa tirrenica, presso l'odierna Santa Severa, che fu porto della città etrusca di Caere, sorgeva un santuario della dea etrusca Uni, identificata con Astarte, associata nella venerazione ad un Ba'al fenicio, nel quale si deve forse vedere Melqart; in questo sito sono state trovate laminette d'oro con iscrizioni in caratteri fenici ed etruschi, in cui si fa riferimento alla consacrazione del santuario. Dobbiamo poi ricordare Eshmun, dio che risulta legato alla sfera della guarigione: ne è documentata la venerazione a Sidone, associato alla dea Astarte, e il suo culto risulta anche ad Amrit, dove appaiono documentati culti terapeutici. Siamo poi a conoscenza della venerazione di Reshef, dio connesso alle epidemie, che è, ad esempio, attestato a Cipro; e conosciamo il nome di Milkashtart, a Umm el-Amed, vicino Tiro, ma presente anche a Cartagine, e Shadrafa, anch'esso legato alla guarigione e documentato, fra l'altro, ad Amrit. Bisogna notare che abbiamo varie attestazioni dell'associazione di nomi divini nei culti di diversi centri fenici: troviamo, ad esempio, menzionati Eshmun-Melqart, o Sid-Melqart, come pure Tanit-Astarte. Sono associazioni che noi non siamo in grado di chiarirci, perché la nostra conoscenza dei culti è estremamente limitata e, ancor più, quella dei miti che dovevano vedere pro-

Fig. 9 Lamine in oro con iscrizioni in fenicio ed etrusco da Pyrgi (da *I Fenici. Catalogo* 1988, p. 56)

tagoniste queste entità, e i dati di cui disponiamo non sono tali da permetterci di penetrare il significato del legame che univa, nella venerazione dei fedeli, queste figure divine e, quindi, le valenze che aveva l'associare i loro nomi. In questo senso, non ci sono neanche di grande aiuto le interpretazioni che di queste divinità danno gli autori classici, che dovevano certamente avere una conoscenza molto più immediata di questi culti, ma che ne tentavano una interpretazione, confrontando tali entità con le divinità del proprio *pantheon*, secondo criteri di adattamento e di valutazione nell'osservare i culti altrui, che ci risulta spesso difficile non solo comprendere, ma anche semplicemente indagare.

Fig. 10
Il santuario fenicio ad Amrit (da *Matthiae et al.* 1995, p. 77)

Dobbiamo osservare che alcune di queste divinità fenicie ebbero una grande diffusione nell'area mediterranea, e che diversi culti greci si sovrapposero a quelli fenici, dando origine a specifici culti locali. È notissima l'identificazione che facevano i Greci di Melqart con Herakles, ma sappiamo pure che Astarte veniva vista come Aphrodite, ed è nota la sua identificazione con Aphrodite Urania e, talora, con specifici risvolti marini, con Aphrodite Euploia. In alcuni centri queste associazioni trovano espressione in culti locali, come i noti casi di Pafo e Amatunte, senza dimenticare che questi stessi complessi cultuali si innestavano frequentemente su precedenti culti del luogo, anteriori alla realizzazione degli insediamenti fenici. Possiamo qui fare due esempi, peraltro molto noti: il caso del culto di Astarte ad Erice, in Sicilia, che venne a impiantarsi su un precedente culto elimo, e che continuò a trovare fortuna presso Greci e Romani nella venerazione di Aphrodite, e di Venus Erycina; così, in Sardegna, la venerazione del dio Sid nel santuario di Antas si innesta su un culto locale, quello dell'entità nota come

Sardus Pater, con il quale la divinità veniva identificata.

Fig. 11
Placchetta con scena di culto (da *I Fenici. Catalogo* 1988, p. 117)

Sappiamo molto poco riguardo al patrimonio mitico dei Fenici; le notizie in proposito sono contenute in fonti classiche e risultano, comunque, molto frammentarie, risentendo, d'altra parte, degli adattamenti e delle interpretazioni che dei miti e delle stesse divinità presenti in quell'ambito culturale tali fonti forniscono, nel tentativo di descrivere le manifestazioni religiose di quelle popolazioni attraverso credenze, tradizioni e perfino nomi divini che erano propri del patrimonio religioso della cultura greca e di quella romana.

Nei frammenti dell'opera di Filone di Biblo (I-II sec. d.C.), la *Storia fenicia* – scritta in greco –, giunti a noi attraverso Eusebio di Cesarea (IV sec. d.C.), l'autore afferma di essersi basato su quanto tramandato da un sacerdote fenicio, Sanchuniathon, che sarebbe vissuto prima della guerra di Troia, con il palese intento di conferire valore alla sua testimonianza con l'attribuzione della fonte ad un remoto tempo, che non fa, al contrario, che farlo sfumare nella dimensione del mito. Ma i dati che sono contenuti in questi frammenti, oltre ad essere condizionati dall'intento polemico con il quale l'autore cristiano ce li ha trasmessi, risentono comunque di tendenze interpretative come quelle evemeristiche, e di una rilettura ormai tarda del materiale originario.

Fig. 12
Resti del tempio di Sardus Pater/ Sid ad Antas (da Ribichini-Xella 1994, fig. 45)

Interpretazioni e polemiche delle fonti classiche hanno forte-

mente condizionato anche la possibilità di indagare le pratiche rituali di queste popolazioni, per le quali anche i dati provenienti dai testi biblici, pur se preziosi, non mancano di fornire informazioni sicuramente condizionate da quel carattere stigmatizzante che viene impresso a queste notizie dalla volontà di contrapporsi a forme di culto ritenute opposte a quelle che il popolo di Israele doveva praticare, e viste come pericolose tentazioni per i fedeli dell'unico dio.

Fig. 13
Il *tofet di Mozia*
(da Ribichini-Xella 1994, p. 74)

Hanno risentito certamente di questi atteggiamenti i dati che ci sono giunti riguardo a specifici rituali, che le attestazioni bibliche e le fonti classiche attribuivano ai Fenici e ai Cartaginesi. I pochi dati diretti di cui disponiamo riguardo agli aspetti rituali della religione dei Fenici ci danno testimonianza di una certa terminologia rituale. Ci dovevano essere riti di tipo magico, pratiche divinatorie, sacrifici di animali alle divinità e offerte incruente. Accanto a questo, dobbiamo però menzionare le pratiche rituali verso le quali le testimonianze bibliche e le fonti classiche hanno particolarmente indirizzato il loro spirito polemico: si tratta della pratica di sacrifici umani – più specificamente, sacrifici di bambini attraverso il fuoco – e della prostituzione sacra.

Il ritrovamento di aree di sepoltura riservate ai bambini, per lo più neonati, nelle quali le urne contenevano i resti combusti di bambini, e anche di piccoli animali (in genere ovini e, in alcuni casi, anche suini, pesci, o volatili) spesso contenuti nelle medesime urne dei bimbi, nei centri d'Occidente (a Cartagine, a Costantina in Algeria, a Mozia in Sicilia, in Sardegna, ma ne è stata ipotizzata la presenza anche a Tiro, ipotesi, questa, che si presenta al momento molto problematica), aree sacre a cielo

Fig. 14
L'area del *tofet*
a Cartagine
(da Fantar 1998, p. 80)

aperto, spesso circondate da muri e situate ai margini del centro abitato, che vengono definite *tofet*, con il nome che viene usato nei testi biblici (cfr. ad esempio *2 Re* 23,10; *Ger.* 7,31-32; 19,5-6), ha fatto collegare queste sepolture ai riti dei quali parlano con esecrazione questi testi, così come alcune fonti classiche (si pensi alla nota descrizione del rito che sarebbe stato celebrato a Cartagine in occasione dell'assedio della città da parte di Agatocle: Diod.Sic. XX 14). In particolare, gli autori classici ci forniscono una descrizione di riti sacrificali, che prevedevano l'immolazione di fanciulli a una divinità che esse identificavano con Kronos o Saturnus, una entità, quindi, che si collegava al tempo caotico delle origini, con una posizione, dunque, marginale rispetto al *pantheon*, una rappresentazione che non trova riscontro negli elementi ricavabili dai rinvenimenti in queste aree sacre. Questi ci parlano di riti, al centro dei quali erano bambini molto piccoli, dedicati alle divinità che tutelavano quel luogo, come ci attestano le stele lì rinvenute, e la morte dei quali può essere sia stata ritualmente provocata, in qualche occasione, ma, molto probabilmente, in molti casi dovuta a cause naturali, che avevano strappato ai loro genitori dei piccoli la cui troppo breve vita veniva dedicata alle divinità. Sono state trovate moltissime stele con iscrizioni, e con decorazioni e raffigurazioni, ma non mancano semplici cippi o betili aniconici e senza epigrafe. Il fatto che questa offerta venga indicata spesso con il termine MLK l'ha fatta subito collegare al biblico *molek* o *moloch*, per cui si è compreso che non di una offerta ad un presunto dio Moloch si trattava, ma di un termine che designava un tipo di rituale. Ma questo non ha fatto cessare il dibattito sulla natura di tale offerta. Alcuni studiosi hanno sostenuto che si trattasse senz'altro di un sacrificio di bambini – dando credito, in qualche modo, a quel

Fig. 15
Stele del *tofet* di Cartagine (da Fantar 1998, p.74)

che ci dicono le fonti classiche – magari non sistematico, ma per ottenere qualche grazia o in seguito all'esaudimento di un voto, e si è sostenuta anche l'ipotesi del sacrificio sistematico del primo nato, come viene indicato dalla Bibbia. Qualcuno non ha mancato di ipotizzare un nesso con la fecondità femminile, pensando che un rito di tal genere potesse essere indirizzato a propiziarla e ad ottenere magari una più generale fertilità dei campi, o, ancora, una favorevole condizione per tutta la collettività. Ma la questione fu subito e rimane ancor oggi molto controversa, e ben presto anche l'ipotesi della pratica, in alcuni casi, di un sacrificio sostitutivo, del quale la presenza di resti di soli animali in diverse urne darebbe testimonianza, non ha fornito una soluzione soddisfacente agli interrogativi che le fonti e i rinvenimenti archeologici ponevano. Si è anche pensato di vedere nel passaggio per il fuoco, di cui parla l'Antico Testamento, un rito di consacrazione. Con i moderni criteri di indagine, si è fatto ricorso all'esame dei resti contenuti nelle urne, per arrivare a concludere che, di norma, si trattava di neonati, oppure di bambini, in ogni caso, molto piccoli, non oltre i sei mesi di vita, e probabilmente anche di feti, con qualche caso di bambini più grandi, ma sempre in giovanissima età. Si è tentata anche la via di condurre statistiche dei ritrovamenti nelle urne nei vari livelli di scavo, che hanno condotto molti ad una più prudente ipotesi legata alla normale mortalità infantile, che non escludeva il ricorso alla celebrazione di riti per la morte di creature in così giovane età; qualcuno ha voluto anche pensare ad uccisioni praticate al fine di ottenere una forma di controllo delle nascite. Ma tutte queste indagini non toglieranno mai dalla mente di coloro che vi vogliono prestar fede l'ipotesi sostenuta

Fig. 16
Stele votiva con «segno di Tanit», da Cartagine (da *I Fenici. Catalogo* 1988, p. 105)

dagli antichi avversari dei Fenici della pratica del sacrificio umano, né dai dubbiosi pensieri di quanti non vi vogliono credere, che si trattasse invece di pietose pratiche rituali atte a dedicare un piccolo ad una divinità, magari per meglio elaborare il lutto per una perdita così dolorosa, dando lo spunto, con questi «cimiteri dei bambini», un po' lontani, a dire il vero, dalle consuetudini del mondo classico, per una marginalizzazione di queste culture.

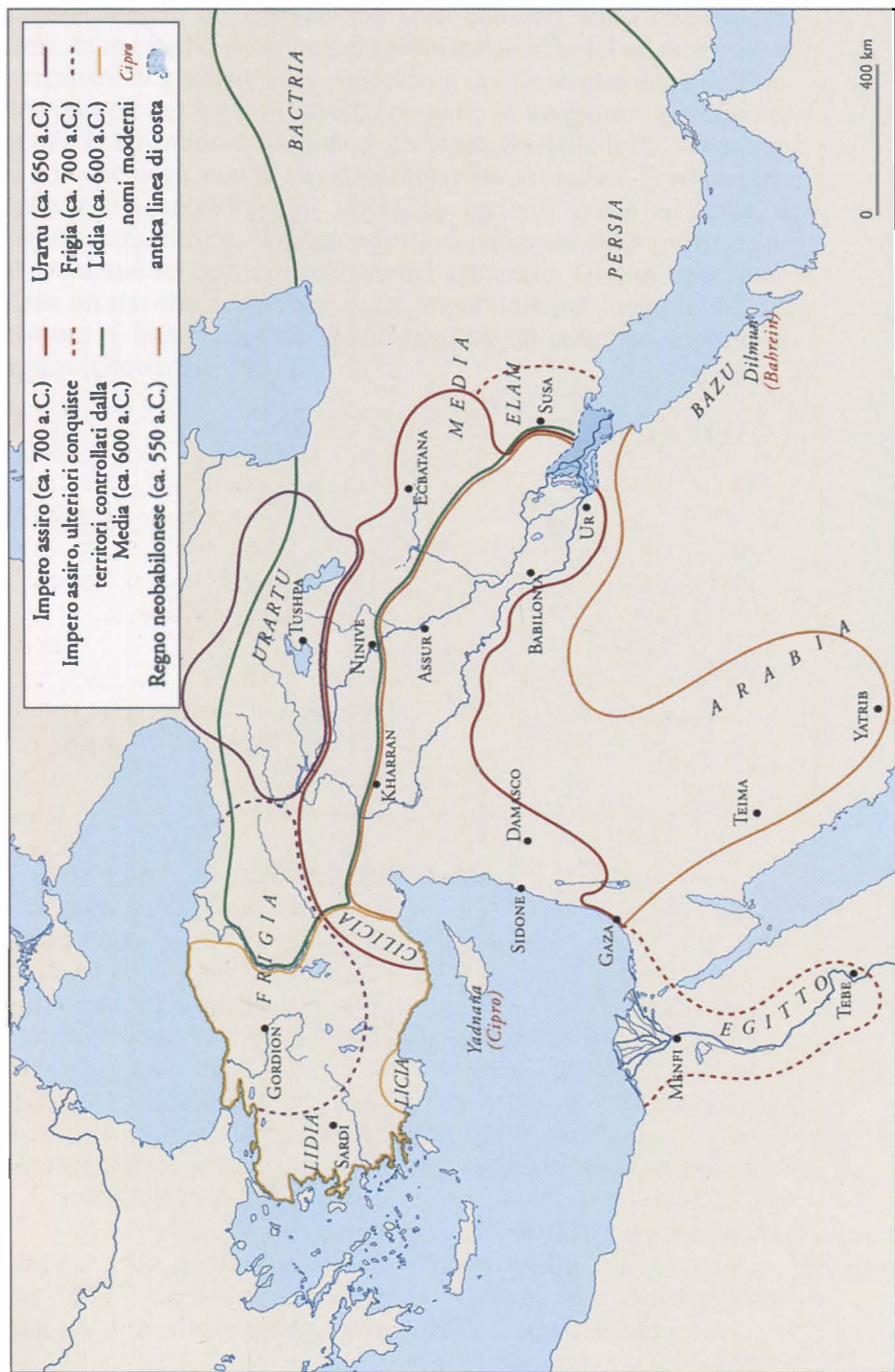
Fig. 17 «Segno di Tanit» sulla soglia di un'abitazione di Kerkouane (da Fantar 1998, p. 46)

Sappiamo che a Cartagine gli dèi del *tofet* erano Ba'al Hammon e Tanit; di questa divinità femminile non si trova menzione nelle descrizioni classiche del rito del sacrificio dei fanciulli. Essa era divinità importante a Cartagine, e a lei è stata attribuita la rappresentazione simbolica nota come «segno di Tanit». Per questa dea i Romani videro una possibile identificazione con Iuno, in particolare con Iuno Caelestis. La sua venerazione è diffusa in vari centri del Mediterraneo occidentale e trova il suo sviluppo nell'Africa romana nel culto della dea Caelestis.

Per quanto riguarda la prostituzione sacra, sappiamo che essa costituisce uno degli spunti per una forte polemica da parte delle fonti classiche nel quadro della stigmatizzazione della cultura fenicia. Di questa particolare istituzione si sa che era legata alla dea Astarte, e che la prostituzione sacra era un elemento importante nel culto di Astarte/Aphrodite in molti centri fenici sia in Oriente, che in Occidente. Era anche praticata, secondo le fonti, in occasione di particolari festività, come è attestato per le Adonie di Biblo, durante le quali donne libere sembra

Fig. 18 Placchetta in avorio con donna alla finestra, da Nimrud (da *I Fenici. Catalogo* 1988, p. 118)

si concedessero ad uomini, ma solo stranieri, cosa che mostra come, in queste celebrazioni, si compisse un atto del quale è palese il carattere di eccezionalità connesso a quella sospensione dell'ordine propria del tempo festivo, nel quale in un giorno specifico e, quindi, in un tempo determinato, che è quello della festa, si compie un atto che deve, con la sua straordinarietà, rifondare l'ordine normale delle cose (Ribichini 1981). In altri siti, come ad Erice, è documentata, invece, la pratica istituzionalizzata della prostituzione sacra, ma ad opera di schiave del santuario. Questa istituzione aveva un risvolto economico assai importante per i templi che dai proventi di tale pratica dovevano ricavare un cospicuo apporto di denaro (Grottanelli 1981).

(A.M.G.C.)

Tav. V Il Vicino Oriente antico nel periodo dal 750 al 550 a.C. (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 199)

CAPITOLO XI

Il periodo neo-assiro

XI.1 – L'impero neo-assiro

Dopo la grande figura di Tiglat-pileser I (1114-1076 a.C.) l'Assiria era stata investita, a partire dal X sec. a.C., come la Babilonia e l'Elam, da una gravissima crisi demografica, politica e culturale, in parte come conseguenza della grande crisi che aveva colpito le regioni occidentali del Vicino Oriente nel XII sec., in parte per cause interne. Le fonti per il X sec. sono scarse, ma è evidente che ci fu una disgregazione del regno medio-assiro e il controllo reale fu circoscritto al nucleo più interno dello stato assiro. Dalla metà del X sec. alla metà del IX sec. a.C. ci fu una ripresa: alcuni sovrani assiri, con una serie continua di campagne militari, riuscirono a riaffermare il dominio su tutto il territorio occupato dal regno medio-assiro, lottando contro gli Aramei.

XI.1.1 – Assurnasirpal II e gli immediati successori

L'iniziatore della grandezza dell'impero neo-assiro fu Assurnasirpal II (883-859). Egli tentò con successo l'espansione verso l'ovest; con una serie di campagne condotte annualmente riuscì a sottomettere i principati aramaici che bloccavano l'accesso all'Eufrate ad ovest, soprattutto Bit Adini e Bit Agushi e arrivò fino alla valle dell'Oronte e poi al Mediterraneo. Grazie anche al bottino delle sue campagne abbandonò Assur, che resterà comunque sempre la capitale religiosa, per una nuova capitale, Kalkhu (Nimrud). La città era stata fondata nel XIII secolo a.C. ma quando Assurnasirpal II ne fece la capitale del suo regno e la capitale militare dell'impero assiro la ingrandì enormemente. Declinò nel VII secolo quando i re assiri risiedettero a Ninive.

Nimrud aveva importanti edifici cultuali la maggior parte dei quali costruita da Assurnasirpal stesso, ma curati e ampliati da suoi successori che abitarono anch'essi la nuova capitale. Sull'acropoli c'erano sia il palazzo reale sia parecchi templi.

Sono stati identificati quattro santuari: un tempio del dio Ninurta, che era la principale divinità della città, fornito di una *ziqqurat*, due santuari di Ishtar, nei quali venivano venerate due forme di Ishtar, una Sharrat-nipkha e l'altra Ishtar del Bit-Katmuri, un santuario di Nabu. Due altre grandi città dell'Assiria, Arbela e Ninive, avevano già in questo periodo come loro dea poliade Ishtar.

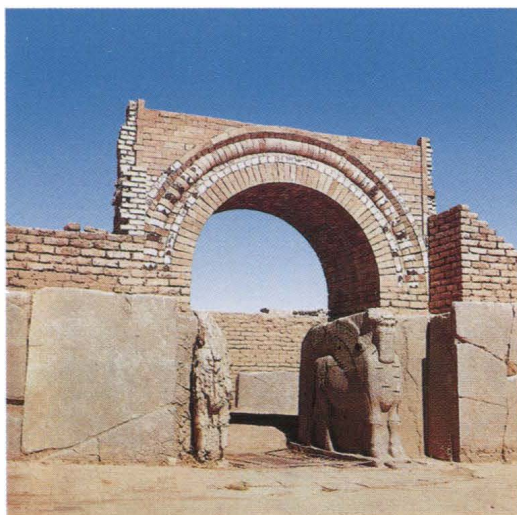



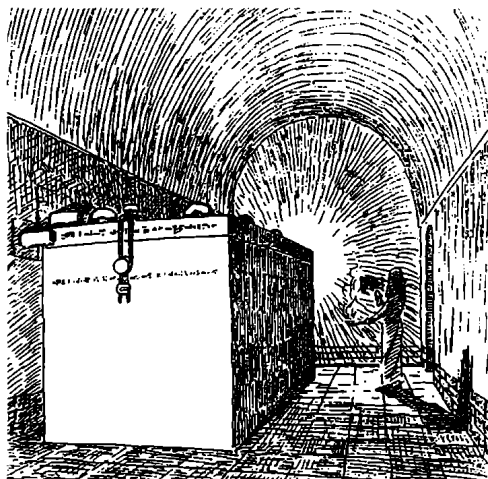
Fig. 1
Porta del palazzo nord-ovest di Kalkhu (da Klengel 1989, p 365)

Molte iscrizioni vengono dalla nuova capitale; in esse il re assiro si presenta come reggente del dio Assur e protetto dagli dèi principali del *pantheon*. Nell'iscrizione «standard» di Assurnasirpal, iscritta su molti muri del palazzo del re a Kalkhu, si legge:

> «Palazzo di Assurnasirpal, vice-reggente di Assur, eletto degli dèi Enlil e Ninurta, amato dagli dèi Anu e Dagan, arma distruttrice dei grandi dèi, re forte, re dell'universo, re di Assiria... valente eroe che agisce con l'aiuto di Assur suo signore... il re che agisce con l'appoggio dei grandi dèi suoi signori.... Quando Assur, il signore che mi chiamò per nome (e) fece grande la mia sovranità, mise la sua arma spietata nelle mie regali mani, io colpii con la mia spada in battaglia le innumerevoli truppe dei Lullumu. Con l'aiuto degli dèi Shamash e Adad, gli dèi che mi proteggono, piombai come il dio Adad, il devastatore, contro le truppe delle terre di Nairi, di ...»

Fig. 2
Leone androcefalo alato dal palazzo di Assurnasirpal II a Nimrud (da Reade 1983, p. 29)

A partire dal regno di Assurnasirpal II la città di Assur non fu più la capitale del regno ma rimase il più importante centro religioso; parecchi sovrani neoassiri si dedicarono a costruzioni e restauri del quartiere sacro dominato da un tempio del dio Assur e dalla *ziqqurat* che comprendeva una serie di corti ed edifici sacri. In particolare vi si trovavano due templi doppi dedicati a Sin e a Shamash e a Anu e Adad, quest'ulti-

Fig. 3 Ricostruzione della tomba di Assurnasirpal II ad Assur secondo W.Andrae (da Wilhelm 1998, p. 53)

mo comprendente anche due *ziqqurat* gemelle. Il complesso sacro comprendeva anche un tempio di Nabu e uno dedicato a Ishtar *Assuritum*, cioè di Assur.

Gli scavi tedeschi sotto il palazzo di Assur hanno portato alla luce la tomba con il sarcofago di Assurnasirpal II, conservato ora al Pergamon Museum di Berlino.

Il successore Salmanassar III (858-824) iniziò una vera e propria conquista verso il Mediterraneo e, su richiesta del re di Babilonia, intervenne contro le confederazioni caldee del sud. È evidente che le tribù caldee del sud, costituenti il Paese del Mare, erano popolate da etnie che si sentivano di tradizioni molto diverse dai Babilonesi e aspiravano all'autonomia. Il re assiro marciò contro le tribù caldee del sud, ma rese omaggio ai grandi centri religiosi della Babilonia. Nel 728 Tiglat-pileser III, approfittando dei problemi interni della Babilonia, intervenne e la annetté all'Assiria; si fece incoronare re di Babilonia. Tiglat-pileser III conquistò poi una serie di stati aramaici ad ovest dell'Assiria già legati all'Assiria da patti di fedeltà e puniti perché «ribelli». Furono trasformati in province assire; i re locali furono sostituiti da governatori assiri, che costruirono nelle capitali palazzi provinciali con amministrazione e guarnigioni assire, e introdussero culti assiri.

Suo figlio e successore Salmanassar V (726-722) sarà re di Babilonia con il nome di Ulûlaiu, nome assunto appositamente, utilizzando la formula di una doppia monarchia, per dimostrare che l'Assiria riconosceva lo stato di Babilonia. Nel corso delle sue campagne contro l'occidente mise fine al regno di Israele prendendo la capitale Samaria nel 722.

XI.1.2 – Sargon II

Sargon II (721-705) ampliò ancora l'impero, combattendo sia sui fronti occidentale e nord-occidentale, sia a nord contro il regno di Urartu sia contro la Babilonia. Qui, a partire da documenti databili intorno al 731 a.C., compare Marduk-apla-iddina, menzionato nella

Bibbia come Merodach-baladan (II), capo caldeo del Bit-Yakini, appoggiato dall'Elam. Mentre l'Assiria ha un periodo difficile a seguito della morte di Salmanassar V (722), egli riesce ad emergere tra i vari capi delle tribù caldee e sale sul trono di Babilonia. Agisce come un re babilonese e garantisce il buon funzionamento e le offerte regolari ai principali santuari babilonesi. Il re assiro inizia una lunga guerra contro Marduk-apla-iddina e ai suoi sostenitori che si conclude con la fuga in Elam del re di Babilonia. Con la presa e il saccheggio della capitale del Bit-Yakini porta in patria un enorme bottino che gli servirà per iniziare la costruzione di una nuova capitale che si chiamerà Dur-Sharrukin «la città di Sargon» (attuale Khorsabad) non lontano da Ninive. La città, inaugurata solennemente nel 706 a.C., fu poi abbandonata da suo figlio Sennacherib, impressionato dal fatto che il padre fosse morto in battaglia contro Tabal in Cilicia e non fosse stato trovato il suo cadavere.

Fig. 4 Cilindro a 9 facce con iscrizione narrante la fondazione di Dur-Sharrukin (da Roaf 1991, p. 184)

La città fu ritrovata alla metà dell''800 da P.E. Botta ed è un esempio di una nuova fondazione. In vari luoghi della città, nei templi e nel palazzo, si sono trovate iscrizioni dedicate in primo luogo ad Assur. Ad es. in un'iscrizione su una soglia di una porta del palazzo, Assur è chiamato padre degli dèi ed gli viene rivolta una preghiera perché porti benedizione al nuovo palazzo. Deve garantirne la durata fino a giorni lontani; deve far sì che gli spiriti tutelari proteggano il luogo giorno e notte e garantire al sovrano, che vive in esso, una lunga vita. Infine deve pronunciare una benedizione su tutti quelli che vivono là affinché possano vivere in gioia, buona salute, felicità, benessere totali.

Fig. 5 Ricostruzione dell'area palatina di Dur-Sharrukin (da Klengel 1989, p. 369)

Sono pervenute, e sono state le prime ad essere scavate nell''800 e a suscitare profonda impressione, le statue dei tori androcefali, colossali rappresentazioni di entità protettrici (*lamassu*), posti a guardia delle porte della città (come di molte città assire) e

delle porte del palazzo di Sargon. Tra le zampe dei tori vi è un'iscrizione che narra le principali imprese del sovrano e la fondazione della nuova capitale.

Fig. 6
Tavoletta contenente la narrazione dell'VIII campagna di Sargon II (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 351)

Sargon fece costruire a Khorsabad parecchi templi e una *ziqqurat* vicini al palazzo reale, tra cui un tempio a Nabu. La città aveva sette porte ciascuna delle quali aveva il nome di una delle grandi divinità del *pantheon* assiro: Anu, Enlil, Ea, Ishtar, Shamash, Adad, Bêletilâni; le mura della città erano dedicate al dio Ninurta, quelle della cittadella interna al dio Assur.

Sargon conquistò Babilonia e vi si fece incoronare re; la Babilonia divenne una provincia, sia pure importante, dell'impero di Sargon. Quando Sargon II estese il dominio assiro a Babilonia, Assur venne identificato con Anshar, un dio antenato del dio nazionale babilonese Marduk e padre del dio An nel grande inno a Marduk che contiene il racconto babilonese della creazione dell'universo e che è l'*Enuma elish.* È stato ragionevolmente supposto che l'identificazione con Anshar sia stata fatta affinché Assur risultasse un dio presente fin dalla creazione dell'universo.

Sargon II fece una grande campagna militare contro il regno di Urartu: questa, che è la sua ottava campagna militare, è narrata da lui nella sua lettera al dio. Egli narra che ha alzato le mani verso il dio Assur (cioè ha recitato una preghiera a mano alzata) pregandolo affinché il re urarteo fosse sconfitto, che la sua insolenza si rivolgesse contro di lui e che egli subisse pesanti conseguenze delle sue colpe. Il dio Assur ha ascoltato le giuste parole di Sargon.

Nel 1988 sono state scoperte a Nimrud da archeologi iraqeni alcune tombe reali, con ricchissime sepolture femminili di alcune regine e principesse assire. Le tombe sono databili al IX sec. a.C.;

sono camere funerarie costruite sotto il palazzo reale e contengono centinaia di reperti di oro, argento, pietre semipreziose e sono importanti per conoscere i corredi funerari, i sistemi di sepoltura e i rituali funerari. Una tomba con tre sarcofagi di bronzo contiene 13 persone. In un sarcofago vi è una donna di 20 anni con un feto e 4 bambini. Un sarcofago di pietra conteneva 2 donne morte tra i 30 e i 35 anni di età ma sepolte non nello stesso tempo. Le iscrizioni su alcuni dei preziosi oggetti in oro e argento permettono di sapere che vi erano sepolte Mullissu-mukannishat-Ninua, la moglie di Tiglat-pileser III, Yaba, la moglie di Salmanassar V, Banitu e la moglie di Sargon II Atalia.

XI.1.3 – Sennacherib

Dopo la morte di Sargon II, in battaglia nel paese nord-occidentale di Tabal, e dopo che il suo corpo non venne più ritrovato, il figlio Sennacherib (704-681) e le scuole scribali dei templi babilonesi, specialmente quello di Marduk, parlarono di «un peccato di Sargon» che si sarebbe macchiato di *hybris* costruendo una nuova capitale e nuovi templi, trascurando quelli di Assur e Babilonia. Il testo è un testo di propaganda scritto all'epoca del re Esarhaddon e presenta la morte di Sargon come conseguenza della rottura del patto (*adê*) con il re degli dèi.

Il nuovo re sposta immediatamente la capitale, abbandona Dur-Sharrukin (Khorsabad) appena inaugurata e ritorna a Ninive. Elimina questa volta definitivamente Merodach-baladan II, che fugge nelle zone paludose della costa del Golfo Persico e si rifugia a Nagite, portando con sé, come narra il re assiro nei suoi annali, i suoi dèi e le

Fig. 7 Tavoletta detta «del peccato di Sargon» (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. 1, p. 271)

ossa dei suoi antenati. Sennacherib mette sul trono di Babilonia un suo figlio; quando Babilonesi, Caldei e Elamiti si ribellano al potere assiro e uccidono il figlio del re assiro, allora Sennacherib attacca e sconfigge varie città della Babilonia del sud. Infine, dopo aver vinto nel 691 l'esercito coalizzato dei Babilonesi e degli Elamiti nella battaglia di Khalule, presso il Tigri. Sennacherib compie una terribile vendetta contro i Babilonesi e si dirige verso la città di Babilonia. La assedia (690-689); dopo 15 mesi di assedio la città soccombe. Allora Sennacherib la lascia saccheggiare dai suoi soldati e poi la distrugge completamente. Ne distrugge le mura, massacra gli abitanti o li deporta, distrugge il tempio del dio poliade di Babilonia, Marduk, e ne porta via la statua con sé nella sua capitale Ninive, prende per sé il titolo di re di Babilonia.

Il racconto che Sennacherib fornisce della conquista e distruzione di Babilonia documenta il furore del sovrano nei confronti di questa città; come si è già detto, la deportazione della statua del dio poliade dalla città conquistata era l'estremo oltraggio al nemico vinto, che veniva privato della protezione fornita dalla divinità, la cui presenza concreta era rappresentata dalla statua.

Sennacherib riprende le statue di Adad e Shala, gli dèi della città di Ekallate, che Marduk-nadin-akhe, re di Babilonia, durante il regno di Tiglat-pileser (I), re di Assiria, aveva preso e portato a Babilonia e dopo 418 anni, come egli dice, le riporta nella loro sede di Ekallate.

Le statue divine, come ci informano testi e raffigurazioni soprattutto assire, erano depredate e portate via nei saccheggi delle città e dei templi. Un rilievo assiro rappresenta i guerrieri assiri che trasportano via da un tempio le statue degli dèi della città conquistata, trasportate come ancora oggi si trasportano le statue dei santi nelle processioni.

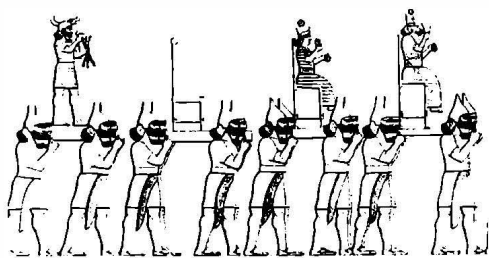



Fig. 8 Disegno che riproduce un rilievo con soldati assiri che trasportano statue di divinità (da Parpola 1987, p. 10)

Sennacherib fece parecchi lavori nella città santa di Assur e nel santuario del dio Assur. Dagli scavi tedeschi in questa città è stato portato alla luce il tempio *akitu* meglio conservato che si conosca; è stata anche ricostruita la strada processionale che da questo tempio, situato a 400 m circa fuori dalle mura cittadine, portava al tempio principale di Assur. È stata trovata *in situ* un'iscrizione di Sennacherib; il tempio era di pianta quadrata con una grande corte centrale alberata e porticata sui lati, due ali di servizio e una cella a sviluppo

latitudinale. Il tempio doveva essere circondato da una sorta di giardino.

Fig. 9
Bacino con iscrizione di Sennacherib, dal tempio di Assur (da Wilhelm 1998, p. 62)

Anche il tempio di Assur, costruito in epoca paleo-assira da Shamshi-Adad e ampliato da Sargon II, viene da Sennacherib completato con un annesso monumentale.

Intanto in Assiria Sennacherib nominò suo successore il figlio più giovane Esarhaddon, cosa che provocò una crisi nella corte assira, culminata nell'assassinio del re da parte di due suoi figli o da un suo figlio. Sennacherib viene ucciso a Kalkhu nel tempio del dio Ninurta nel 681. Questa sua morte drammatica venne salutata dai Babilonesi come una giusta punizione inflitta al re assiro dal dio Marduk per punirlo del sacrilegio compiuto.

Di Sennacherib è conservata una delle poche iscrizioni da una tomba reale. L'iscrizione dice:

> «Palazzo di sonno
> tomba di riposo
> eterna residenza, stabile dimora familiare
> di Sennacherib il grande re,
> il re potente, re dell'universo, re di Assiria.»

XI. 1.4 – Esarhaddon

Il figlio di Sennacherib, Esarhaddon, salito al trono, cercò di giustificare il comportamento del padre, che aveva agito come strumento di Marduk contro i Babilonesi, colpevoli di essersi macchiati di colpe verso i loro stessi dèi e perciò da essi condannati; la colpa più grave sembra quella di aver ceduto il tesoro dell'Esagila di Babilonia: perciò Sennacherib, operando per il dio Marduk, avrebbe agito con giustizia. Il racconto di Esarhaddon rende chiare le colpe di cui, secondo i contemporanei, si sarebbero macchiati i Babilonesi, e ci fornisce un elenco delle colpe di cui si macchiano gli uomini, compiendo crimini, ingiustizie, trascurando il culto degli dèi e per le quali sono puniti dalle divinità.

Narra Esarhaddon (Brinkman 1983):

> «Durante il regno di un sovrano più antico ci furono cattivi presagi in Sumer e in Akkad. Gli abitanti prevaricarono continuamente: ci furono crimini, ingiustizie, oltraggi ai genitori.

> Gli abitanti maltrattavano i loro dèi e le loro dee, trascuravano le offerte regolari e le pratiche cultuali. Essi si impossessarono del tesoro dell'Esagila e lo usarono per pagare l'Elam. Marduk andò in collera e decise di distruggere il suo paese e il suo popolo. Prima del suo (di Esarhaddon) tempo, Marduk andò in collera con l'Esagila e Babilonia.
> Ci furono cattivi presagi in cielo e in terra. L'Arakhtu straripò e ridusse in rovina la città. L'Esagila e Babilonia divennero un deserto.
> Canne e pioppi crebbero nella città abbandonata; pesci e uccelli vi trovarono dimora. I suoi dèi e le sue dee volarono in cielo; i suoi dèi e le sue dee abbandonarono i loro santuari e salirono in cielo.
> I suoi abitanti fuggirono a cercare scampo in una terra sconosciuta; i suoi abitanti cercarono un nascondiglio in una terra sconosciuta; i suoi abitanti si dispersero come schiavi tra gli stranieri».

Esarhaddon intraprese la ricostruzione di Babilonia e dei suoi templi; mandò in Babilonia suoi esperti incaricati soprattutto di ripristinare la situazione precedente nei santuari e nel culto. Restituì ai Babilonesi i loro privilegi e i terreni che erano stati loro sottratti dalle tribù caldee.

Esarhaddon si dedicò anche al restauro di templi del centro-sud della Babilonia; come già prima di lui Sargon, fece lavori anche nel tempio della divinità solare a Larsa e iscrizioni trovate nel tempio Ekur del dio Enlil a Nippur documentano che egli restaurò ancora questo tempio portandovi degli artigiani e mettendoli al lavoro nel santuario.

Quando il sovrano decise di regolare la sua successione, influenzato sicuramente da sua madre, la regina madre Naqi'a, scelse come successore per il trono di Assiria suo figlio minore Assurbanipal e attribuì al suo primogenito Shamash-shum-ukin la sovranità su Babilonia. Ma la Babilonia non accettò mai il dominio assiro e si ribellò anche a Esarhaddon, che pure cercò sempre di dimostrare un atteggiamento molto pio verso gli dèi di Babilonia.

XI.1.5 – Esarhaddon, i presagi e il rito del re sostituto

Esarhaddon fu senza dubbio il re assiro più rigorosamente osservante delle pratiche rituali e straordinariamente attento a tutto ciò che poteva nuocere a lui o al suo regno. Forse la sua salute era cagionevole, ma di fatto molti dei testi che vengono dal suo regno lo mostrano intento a compiere rituali o a seguire le istruzioni dei suoi esperti di divinazione e astrologi per avere contromisure contro cattivi presagi. La misura più estrema, cioè la cerimonia del re sostituto, che si compiva quando troppi presa-

gi erano negativi per il re e qualche disastro incombeva, è documentata soprattutto dal suo regno. Quando eventi negativi sembravano non poter essere scacciati, allora il sovrano lasciava temporaneamente il suo trono, si spogliava delle insegne regali e abbandonava palazzo, servitù, trono ad un re sostituto. In genere veniva scelto un uomo particolarmente modesto che, insieme alla moglie, assumeva il ruolo regale; essi fungevano da re e da regina caricandosi per un periodo di tutti i presagi negativi e di tutto il male che vi era in quel momento nel regno. Così poi, passati alcuni giorni, il re sostituto con la moglie veniva rimosso (e qualche volta anche eliminato fisicamente), portando via con sé tutto ciò che di negativo gravava sul regno, lasciandolo così purificato. Intanto i sacerdoti nei templi compivano molti rituali di purificazione e cercavano di eliminare tutto ciò che di negativo aveva contaminato il regno.

Non tutti gli studiosi concordano, a causa di qualche ambiguità nei testi, sul fatto che il re sostituto venisse sempre ucciso (Cooper 1996). Una lettera inviata ad Esarhaddon di Assiria lo informa dell'esecuzione del re sostituto e del fatto che sia il corpo del re sostituto sia quello della moglie, che aveva svolto il ruolo di regina, sono stati puliti, decorati e poi sono stati seppelliti ed è stato compiuto il lamento funebre su di essi.

Da un testo scritto sotto Esarhaddon o Assurbanipal, purtroppo in pessimo stato di conservazione, si ha qualche informazione su una sepoltura regale. Si descrive il corpo del re unto con olio aromatizzato e lasciato giacere per un certo tempo nell'olio aromatizzato, forse per conservarlo meglio, e posto in un sarcofago di pietra nella tomba reale insieme ai suoi oggetti personali e offerte per gli dèi dell'aldilà. Il testo, purtroppo frammentario, termina con un lamento di tutta la natura, la vegetazione e tutto il paese, presumibilmente anche del popolo.

Comunque tutti i re assiri furono attenti ai presagi e moltissimi testi documentano le loro richieste di presagi. Sennacherib ad es. ricevette regolari istruzioni dai suoi astronomi su come comportarsi.

XI.1.6 – Assurbanipal

Alla morte di Esarhaddon (669) Assurbanipal prese il potere sull'impero assiro. È pervenuta una preghiera per l'incoronazione di Assurbanipal nella quale si auspica che egli possa essere un re forte e temuto, ma anche giusto e amato:

«Possa Shamash, re del cielo e della terra, elevarti come pastore supremo delle quattro regioni del mondo. Possa Assur, che concede lo scettro, prolungare i tuoi giorni e i tuoi anni, estendere la terra ai tuoi piedi. Come il grano e l'argento, l'olio, il bestiame e il sale di Bariku sono desiderabili, ancora di più possa il nome di Assurbanipal, re di Assiria, essere desiderabile agli dèi. Possano essi concedergli di parlare e ascoltare verità e giustizia... Assur è re, è Assur che è re! Assurbanipal è il suo vice, per Assur, è il suo capolavoro. Possano i grandi dèi garantire il suo regno, possano essi proteggere la vita di Assurbanipal, re di Assiria. Possano essi dargli un giusto scettro per ampliare la sua terra e le sue genti. Possa il suo regno essere sempre rinnovato, possano essi stabilire il suo regale trono per sempre. benedicano essi per lui giorni, mesi, anni, rendano il suo regno preminente. Auguriamo ad Assurbanipal, re di Assiria, nostro signore, lunghi giorni, molti anni, un'arma forte, un lungo regno, anni di abbondanza, un buon nome e fama, felicità, buona reputazione e rango preminente tra i re. Anu gli ha dato la corona, Enlil gli ha dato il trono, Ninurta gli ha dato l'arma, Nergal gli ha dato il suo splendore, Nusku gli ha mandato saggi consiglieri che vigilino su di lui. Colui che parlerà insolentemente o con falsità al re, se è importante, morirà di morte violenta; se è ricco, diventerà povero. Colui che accoglierà un demonio contro il re nel suo cuore, Erra gli manderà la peste...
Assemblea degli dèi, dèi tutti dei cieli e degli inferi, benedite Assurbanipal, re, consigliere, uomo. Ponete nella sua mano l'arma del combattimento e della battaglia, dategli il popolo delle teste nere, che egli possa essere il loro pastore.»

Fig. 10
Stele di Assurbanipal con iscrizione nella quale il re dichiara di aver riportato a Babilonia la statua di Marduk (da Roaf 1991, p. 192)

Shamash-shum-ukin, il fratello di Assurbanipal, si installò a Babilonia, anche se il suo potere era fortemente limitato dalla corte di Ninive. Nel 668, con una grande cerimonia, il nuovo re di Babilonia riportò in città la statua del dio Marduk, deportata da Sennacherib.

Fig. 11
Tavoletta con esorcismo di età neo-assira (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 275)

Shamash-shum-ukin regnò su Babilonia comportandosi in effetti come un re babilonese, venerando i santuari babilonesi. Dopo 15 anni, nel 652, Shamah-shum-ukin cercò di scrollarsi dalla sudditanza dall'impero assiro e dal fratello; infranse l'*adê,* cioè il patto che aveva giurato con il fratello. Unì le sue forze a quelle degli altri oppositori dell'Assiria nella regione, cioè a quelle dei Caldei del sud, delle tribù aramaiche e degli Elamiti. Per quattro anni Assurbanipal cercò di domare le forze dei rivoltosi, inviò lettere agli abitanti per esortarli a non venir meno ai giuramenti di lealtà che gli avevano fatto. Tutto fu inutile. Allora Assurbanipal mandò il suo esercito ad assediare Babilonia, che dopo due anni cedette; Shamash-shum-ukin morì, i ribelli furono puniti, ma Babilonia non venne distrutta. Assurbanipal fece prestare ai Babilonesi un nuovo giuramento di sottomissione e nominò viceré a Babilonia Kandalanu.

È da ricordare che, in seguito a questa conquista della Babilonia, il contenuto di parti di biblioteche e archivi di Babilonia stessa e di altre città della regione fu confiscato o fu l'oggetto di doni alla corte di Ninive, dove Assurbanipal stava continuando a raccogliere opere da tutte le parti del suo regno per la sua biblioteca. Se in effetti, secondo i calcoli fatti in base ai ritrovamenti inglesi, sembra verosimile che la biblioteca di Assurbanipal raccogliesse circa 5000 opere, almeno 2300 erano di provenienza babilonese. Infatti nella biblioteca di Assurbanipal è stato ritrovato un inventario di tavolette prese dagli Assiri in circa 23 biblioteche private o archivi istituzionali di Babilonia; questo elenco, che purtroppo è in cattivo stato di conservazione, permette però di constatare l'importanza dell'apporto della cultura babilonese in ambito assiro.

XI.1.7 – I re assiri e i trattati

Dall'epoca di Esarhaddon e da quella del figlio e successore Assurbanipal si conoscono parecchi trattati tra il sovrano e i suoi vassalli e alleati. Questi trattati sono molto importanti sia per conoscere la mappa degli alleati degli Assiri e la geografia politica dell'epoca sia dal punto di vista storico-religioso, perché il patto era posto sotto la protezione delle divinità di entrambi i contraenti. Si hanno quindi lunghi elenchi di divinità assire e di divinità venerate dai vari popoli. Gli Assiri venivano così a conoscere divinità di altri popoli parlanti lingue diverse; è interessante constatare come i nomi di divinità straniere venissero resi in cuneiforme dagli scribi assiri. Gli Assiri rispettarono sempre il *pantheon* dei popoli vassalli e non imposero mai il culto delle loro divinità, nemmeno quello della loro divinità principale, Assur, che non fu un dio venerato in Babilonia, mentre il babilonese Marduk fu molto venerato dai sovrani assiri.

Del resto il re assiro si presenta sempre e soprattutto nei trattati come il re che è pronto a fornire aiuto all'alleato leale e fedele legato a lui da un patto giurato; se il vassallo si ribella, si ribella anche al dio. Del resto tutti i vassalli sono tali perché i grandi dèi lo hanno voluto («che Assur, Ishtar e i grandi dèi hanno fatto miei sudditi»).

Il re assiro si considera designato dal dio Assur ad aiutare gli alleati e a distruggere i nemici che hanno violato il giuramento di un trattato. Se un alleato del re assiro viene ucciso il re deve intervenire a ristabilire l'ordine sulla terra.

Ogni trattato presenta alla fine una lunga lista di divinità che sono chiamate a punire il trasgressore. Alcune divinità come Assur e Ishtar venerata in diverse città compaiono in tutti i trattati. Anche Shamash, Mulissu, Sin, Nergal compaiono molto sovente. Altre divinità ben documentate sono: Nabu, Adad, Ea, Ninurta, Marduk, Sarpanitum, Anu, Zababa, Nushku, Palil, Illil e Sherua. Altre divinità delle diverse popolazioni sono presenti nei diversi trattati.

Riportiamo parte del lungo testo di un trattato di Assurbanipal con i Babilonesi (Parpola 1988):

> «[Noi giuriamo davanti ad Assur, Sherua,] Bel[et-ili, ... t]utti gli [dèi d'Assiria e di Babilonia],
> e [tutti] i grandi dèi [del cielo e della terra...],
> (che) da questo giorno [finchè noi vivremo saremo sudditi
> di Assurbanipal, re di Assiria]....
> Se noi [trasgrediremo] romperemo, cancelleremo [o...] q[uesto] trattato
> [con Assurbanipal, re d'Assiria, nostro signore],
> possa Assur, padre degli dèi, colui che ordina i destini, [ordinare per noi un cattivo e infelice destino].
> Possa Marduk, re degli dèi, signore delle terre, [...]

Possa Nabû, amministratore dell'intero cielo e degli inferi [...]
Possa Shamash, il grande giudice del cielo e della terra, [...]
rendere un ingiusto giudizio [contro di noi...]
Possa egli rimuovere la nostra vista, [possiamo noi vagare per l'oscurità].
possa Sin, luce del cielo e della terra, [... proibire]
la nostra entrata nel tempio e nel palazzo[...]
Possa Ea, re dell'Abisso, [...] acqua delle sorgenti; [sopra, possa egli]
sradicarci [tra il vivente e s]otto, fare (che) i nostri fantasmi (abbiano) sete d'acqua].
possa Adad, canale, ispettore del cielo e della terra [...così che]
qualsiasi cosa è dentro non può sorgere [...]
Possa Ninurta il principale erede [...]
Possa Nergal, il più forte tra gli dèi, con [la sua (crudele) spada estinguere le nostre vite].
Possa Zababa, signore esaltato, che [...]
Possa Palil, re del deserto, con [...]
Possa Sarpanitum, fornitrice del [nome e della progenie, non guidare il nostro nome e la nostra progenie sulla terra].
Possa Nanaya, signora dell'amore e [della pace...]
fare un biasimo sia al nobiluomo sia al principe [...]
Possa Ishtar, che risiede ad Arbela, dea della battaglia,
[rompere il nostro arco nel folto della mischia e] farci accovacciare sotto i piedi del] nostro nemico [...].»

XI.1.8 – Il pantheon *in epoca neo-assira e i templi*

La grande quantità di iscrizioni reali, testi di vario tipo dagli archivi di Assiria e Babilonia, nonché l'onomastica neo-assira rendono evidente la grande importanza del dio nazionale Assur, il più rappresentato anche nell'onomastica. Sposa del dio fu, come già detto, la dea Ishtar, venerata ad Assur con il nome di Ishtar Assuritum (cioè la Ishtar di Assur).

Una divinità molto venerata dai re neo-assiri è Ishtar di Arbela, consultata in particolari momenti di difficoltà politiche o militari. Anche la Ishtar di Ninive era molto venerata dagli Assiri; il suo tempio a Ninive era venerato comunque già dall'epoca accadica (cf. il regno di Manishtusu p. 157). Come si è visto, la statua di Ishtar di Ninive era considerata dotata del potere di dare la guarigione e fu mandata in Egitto all'epoca di el-'Amarna dal re di Mitanni per curare il faraone Amenophi III.

A Ninive si conoscono un tempio e una *ziqqurat* di Ishtar sull'acropoli dove sorgono i palazzi reali. Sotto i Sargonidi si assiste ad un sincretismo che viene operato dagli scribi tra la dea Ishtar e la figura di Mulissu, la paredra del dio Assur, che a sua volta viene assimilato a Enlil.

A Ninive è stato ritrovato, vicino a quello di Ishtar, un tempio di Nabu il cui archivio ha dato molti testi. Sotto Sargon II nel tempio di Nabu si venerava pure Bel/Marduk. I testi menzionano parecchi altri templi, tra cui quelli dedicati a Shamash, Adad e Sin, che però non sono stati riconosciuti sul terreno.

Parecchi altri centri in Assiria, quali Imgur-Bêl, Tarbisu, Kurba'il, Shibaniba, erano importanti centri religiosi.

Quando l'impero assiro conquistò l'Alta Mesopotamia divennero santuari venerati anche dagli Assiri i templi di Adad a Guzana e di Sin a Kharran; inoltre alcune forme nelle quali era venerata la dea Ishtar, soprattutto quelle di Arbela e Ninive, che ebbero un ruolo importante nel culto assiro, rivelano aspetti d'origine hurrita e siriana.

In parecchie capitali e importanti città dell'Assiria quali Nimrud, Khorsabad, Arslan Tash e, naturalmente, anche in Palestina a Samaria, sono stati ritrovati degli avori di soggetto e fattura fenici e aramei che gettano qualche luce sulla diffusione della religione fenicia all'interno dell'impero assiro. Un soggetto ricorrente di questi avori è la dea Astarte o una sua fedele affacciata alla finestra, interpretata come una donna che incita gli uomini a servire la dea con l'atto sessuale. Probabilmente quindi il culto della dea fenicia Astarte, rappresentata come dea affacciata alla finestra, era ben noto anche in Assiria.

Tutti i sovrani dell'impero neo-assiro hanno dimostrato attenzione costante ai vari templi e hanno fatto offerte e donazioni di terre e personale a tutti i templi; si conoscono anche vari decreti reali che fissavano le offerte regolari alle divinità assire.

È al I millennio a.C. che risale l'usanza di indicare alcune divinità con un numero, quindi con il simbolo più astratto, usato come un logogramma; il simbolo numerico preceduto dal determinativo divino viene comunemente usato nei testi per indicare Anu, il dio sommo che è scritto con il numero 60, Enlil (50), Ea (40), Sin (30, quanti sono i giorni del mese dal momento che il ciclo mensile è regolato dal dio lunare), assegnando così un rango preciso a queste divinità nella gerarchia divina.

Fig. 12 Rilievo dal palazzo di Assurbanipal a Ninive con scena di caccia al leone dal carro (da Reade 1983, p. 75 fig. 86)

Proclamando il ruolo preminente del dio Assur, il clero di questo dio ha contribuito al rafforzamento enorme del potere del rappresentante in terra di Assur, cioè del re.

L'assolutismo imperiale assiro deve molto al clero di Assur, che, d'altra parte, era fortemente dipendente dal re. Anche per risolvere i problemi di successione il clero si rivelò importante. Per la festa del Nuovo Anno si produsse una versione assira dell'inno *Enuma elish* in cui il nome di Marduk fu sostituito da quello di Assur.

Fig. 13 Rilievo dal palazzo di Assurbanipal a Ninive con scena di caccia al leone (da Reade 1983, p. 79 fig. 94)

Gli annali dei re assiri e le iscrizioni reali non insistono sulla dedizione del re nel campo dell'edilizia templare, ma tramite parole e immagini documentano una dottrina assira della guerra voluta e garantita dal dio. La guerra ha una motivazione sacra e gli dèi, ma soprattutto Assur, garantiscono l'infallibilità del sovrano, l'invincibilità dell'esercito assiro e quindi l'ineluttabile sconfitta dei nemici. In questo contesto, un particolare interesse riveste il motivo della caccia al leone, che occupa un importante spazio nei rilievi dei sovrani del periodo neo-assiro, così come significativi riferimenti alle cacce compaiono anche nei documenti scritti. Ormai numerosi studiosi hanno messo in evidenza il carattere rituale di questa attività venatoria che, con tempi, modalità e sottolineature iconografiche differenti, è presente nella documentazione figurativa da Assurnasirpal II ad Assurbanipal. Lo svolgimento rituale dell'azione e il contesto nel quale, con numerose varianti, essa si inserisce, mette in luce il valore di affermazione, da parte del sovrano assiro, del controllo completo della realtà, attraverso il dominio del selvatico come espressione della dimensione caotica (Cassin 1991, Matthiae 1996, Watanabe 1998, Rivaroli 2004-2005).

XI.1.9 – Il pantheon *in epoca neo-assira e la glittica*

Lo studio della glittica neo-assira è molto importante perché sui sigilli dell'epoca compare un grande repertorio di figure divine, di esseri mitologici, molti dei quali ripresi anche dal repertorio hurrita, siriano, fenicio. Gli dèi sono rappresentati anche attraverso il loro simbolo o da statue

Fig. 14 Rilievo dal palazzo di Assurbanipal a Ninive raffigurante il re e sua moglie a banchetto (da Matthiae 1998, p. 140)

Fig. 15
Impronta di sigillo di età neo-assira con rappresentazione dell'albero della vita (da Klengel-Brandt 1997, p.80)

Fig. 16
Impronta di sigillo con disco solare alato ed albero sacro (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 233)

stanti su basi a forma di animali; il grande sviluppo dell'astronomia nel I millennio a.C. è evidente dalla resa di alcune divinità con pianeti e costellazioni. Alcuni sigilli raffigurano degli oranti che si rivolgono ad una stele con la figura del re oppure verso l'albero sacro o il simbolo di un dio.

Alcuni sigilli rappresentano banchetti rituali, altri scene mitiche di lotta tra un personaggio e animali. Si discute ancora sul valore da attribuire all'albero sacro presente al centro di parecchie raffigurazioni e che presenta ai lati uomini-pesce, demoni grifoni, geni alati con volto umano. È stato proposto che l'albero sacro rappresenti il dio Assur. In alcune raffigurazioni sull'albero sacro si libra un disco alato; entrambi i simboli sono considerati raffigurare il dio Assur; siccome poi in parecchie scene sono presenti insieme al disco alato uomini-scorpione e questi ultimi sono menzionati nell'epopea di Gilgamesh come sorveglianti delle montagne dell'alba e del tramonto, si è pensato che il disco fosse la rappresentazione del dio Shamash. Ma altri studiosi sostengono trattarsi sempre del dio Assur. Comunque la raffigurazione del disco con ali e coda è molto frequente nella glittica neo-assira.

Anche la dea Ishtar è frequentemente rappresentata nella glittica, così come Adad, Marduk e Nabu.

XI·1.10 – Le divinità e l'onomastica neo-assira

L'onomastica neo-assira testimonia la diffusione del culto di Assur, ma anche di Ninurta, Adad, Sin:

Tukultī-apil-Ešarra «il primogenito dell'Esharra (cioè il dio Assur) è l'oggetto della mia fiducia», Tiglat-pileser;

Assur-nāsir-apli «Il dio Assur è protettore del primogenito», Assurnasirpal;
Assur-bāni-apli «il dio Assur è creatore del primogenito», Assurbanipal;
Assur-uballiṭ «Il dio Assur ha tenuto in vita»;
Assur-aḫa-iddina «Il dio Assur mi ha dato un fratello», Esarhaddon;
Tukultī-Ninurta «il dio Ninurta è l'oggetto della mia fiducia»;
Adad-nērārī «Il dio Adad è il mio aiuto»;
Sîn-aḫḫê-erība «il dio Sin ha sostituito i fratelli (morti)», Sennacherib;
Šulmānu-ašared «Il dio Shulmanu è preminente», Salmanassar
Šamaš-šum-ukīn «Shamash ha reso stabile il nome», fratello del re assiro Assurbanipal e re di Babilonia.

XI.1.11 – Gli Assiri e la cultura babilonese

Nel periodo neo-assiro è comunque evidente il grande influsso della cultura babilonese su quella assira, anche se l'Assiria domina politicamente la Babilonia. Nella recita dell'*Enuma elish*, durante la festa del nuovo anno, il dio assiro Assur rimpiazzava Marduk, ma la religione ufficiale dell'impero assiro accettò le due divinità babilonesi Marduk e Nabu e accordò loro un posto importante nel *pantheon*.

I sovrani assiri cercarono di presentarsi non solo come re guerrieri, ma anche come protettori delle arti, delle scienze, come lo erano i re babilonesi e attribuirono per questo un posto privilegiato nel *pantheon* assiro al dio Nabu, dio degli scribi e della saggezza. Già Assurnasirpal II, nella sua nuova capitale Kalkhu (Nimrud), aveva costruito un tempio per il dio Nabu; Adad-nirari III costruì un tempio per Nabu a Ninive. L'onomastica assira del periodo rivela la grande diffusione del suo culto.

Anche quando fecero campagne contro la Babilonia i sovrani assiri furono in genere (con qualche eccezione) rispettosi dei luoghi di culto e venerarono i grandi santuari della Babilonia, in particolare quelli di Babilonia, di Borsippa, di Kutha, luoghi santi per tutti i Mesopotamici. Del resto la tradizione culturale babilonese era nota e apprezzata in Assiria da molto tempo; si deve ricordare infatti che il re Tukulti-Ninurta I aveva già portato con sé in Assiria, ad Assur, molti testi babilonesi.

Nel VII secolo poi i sovrani assiri furono profondamente influenzati anche dalla scienza caldea. Gli scritti del tempo dimo-

strano l'ossessione del re Esarhaddon per i presagi e la sua dipendenza pressoché totale dall'indovino e esorcista Adad-shum-usur.

Purtroppo tutti i testi che ci documentano della saggezza e del sapere degli scribi babilonesi provengono non da una biblioteca di Babilonia ma da biblioteche di Assiria, principalmente dalla biblioteca del re assiro Assurbanipal, costruita nel suo palazzo di Ninive dove egli aveva raccolto e fatto raccogliere dai suoi scribi tutti i testi anche della più antica tradizione babilonese. I re assiri Esarhaddon, ma soprattutto Assurbanipal, hanno infatti raccolto il *corpus* più completo della letteratura babilonese. Anche altri centri assiri quali Assur, grande centro religioso, Kalkhu (Nimrud), altra capitale dell'impero neo-assiro, Khuzirina in alta Mesopotamia, avevano anch'essi scuole scribali ma hanno fornito documenti in quantità minori.

Da Assur si conosce la biblioteca di un esorcista di epoca neoassira del tempio Esharra di Assur. Da essa proviene un testo che è chiamato il manuale dell'esorcista. Il testo è un elenco di opere che sono quelle che un esorcista dovrebbe conoscere per essere un esperto del suo mestiere; la tavoletta proviene dalla casa della sua famiglia tutta composta di scribi e esorcisti. La biblioteca conteneva 631 testi soprattutto letterari; tra essi molte copie di testi importanti per la famiglia di esorcisti. È molto interessante il fatto che alcune tavolette recano scritto il luogo dove è stata effettuata la copia.

Questo archivio di testi, posseduti dall'esorcista e raccolti dalla sua famiglia che si tramandava il mestiere, raccoglie molti testi che vengono dalla Babilonia, copiati da esemplari babilonesi a riprova di quanta parte della cultura venisse da quello che era considerato il centro culturale e religioso del paese anche dagli Assiri. Alcuni testi precisano il nome della città da cui provengono gli originali e menzionano Babilonia, Borsippa, Uruk. Altri testi provengono dall'Assiria, da Assur o da Ninive. Alcune indicazioni fanno comprendere che alcuni testi sono molto antichi: si dice ad es. che un testo è stato preso dal palazzo di Hammurabi, a Babilonia, oppure dal palazzo di

Fig. 17 Campana in bronzo di età assira per rituali di esorcismo (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 274)

Esarhaddon, cioè da Ninive. Qualche volta è perfino menzionato il nome del proprietario dell'originale. La prima parte del catalogo di testi ne elenca molti già raccolti nel IX secolo da un esperto esorcista babilonese di nome Esagil-kin-apli; egli li aveva raccolti probabilmente per suo uso personale e per l'insegnamento. A questo catalogo antico l'attuale esorcista aggiunge molti altri testi che costituiscono un insieme di documenti fondamentali per apprendere l'arte dell'esorcista.

La biblioteca dell'esorcista è un fortunato caso che mostra la complessità della trasmissione dei testi letterari e documenta quanto sia arbitrario trarre troppe conclusioni dal luogo di ritrovamento di un testo che può essere stato copiato molte volte e a cui possono essere state apportate molte varianti per diversi motivi. Nella casa sono anche state trovate in abbondanza figurine apotropaiche che servivano ovviamente agli esorcisti per la loro attività. In epoca neo-assira si sa che alcuni dei più celebri scribi-autori-compositori erano anche sacerdoti incantatori.

Bisogna quindi sottolineare che la cultura babilonese del I millennio unificò veramente una gran parte della Mesopotamia, indipendentemente dalla storia politica; ci fu una forte unità culturale di impronta babilonese, che era però il frutto della elaborazione da parte babilonese di tradizioni e culture diverse. Testi sapienziali del I millennio a.C. anche in Assiria sono scritti in babilonese standard, gli annali dei re assiri sono redatti in babilonese e non in assiro, la biblioteca di Ninive fu composta di opere letterarie venute soprattutto dalle grandi città della Babilonia. Per questo quando si ha di un'opera solamente un testo nella redazione del I millennio è difficile e sovente impossibile stabilirne il luogo di origine e la data di composizione, perché per lo più è il frutto di elaborazioni varie. Ciononostante la Babilonia stessa non era un blocco culturale unitario, dato che era composta da una notevole sovrapposizione di etnie diverse, ciascuna con le proprie tradizioni culturali e religiose.

XI.2 – La biblioteca di Assurbanipal a Ninive

La città di Ninive con Sennacherib divenne la grande capitale dell'impero. Scavata dagli inglesi nell''800, ha rivelato i grandi palazzi dei re Sennacherib, Esarhaddon e Assurbanipal e vari templi tra cui uno dedicato a Ishtar e uno a Nabu, una poderosa cerchia di mura. Oltre ai monumenti che decoravano i palazzi e i

templi destò un enorme interesse il ritrovamento di una grande massa di tavolette cuneiformi, più di 30.000 tra tavolette e frammenti, che costituivano la biblioteca di Assurbanipal.

La biblioteca di Assurbanipal conteneva copie di moltissime composizioni la cui prima redazione scritta è difficile da ricostruire (e poi ancora più impossibile è stabilire il momento in cui una tradizione orale abbia cominciato a circolare).

Quasi tutti i più importanti miti, inni, preghiere, rituali ecc. hanno almeno un duplicato che proviene dalla biblioteca del re assiro il quale completò e ampliò enormemente la biblioteca iniziata nel palazzo principale di Ninive dal padre Esarhaddon. Assurbanipal ordinò ai suoi scribi di cercare in tutte le città del suo impero composizioni antiche e di copiare testi in modo che la capitale avesse veramente una biblioteca completa di tutto lo scibile del momento e di tutta la sapienza mesopotamica. Dal momento poi che questo enorme *corpus* di testi mesopotamici è stato il primo grande ritrovamento della storia degli scavi del Vicino Oriente antico e che questi testi sono stati i primi ad essere decifrati e studiati, è evidente l'impatto enorme che hanno avuto nello studio e nell'interpretazione della civiltà vicino-orientale. Tramite questa biblioteca si sono conosciute molte tipologie di testi scritti nel Vicino Oriente e si è creata una inevitabile visione mesopotamocentrica, che a volte resiste tuttora. Da quel momento gli studiosi iniziarono, infatti, a vedere nella Mesopotamia la culla della civiltà vicino-orientale, ritenendo tutti i motivi letterari e mitologici originari da quella regione. Questa visione mesopotamocentrica è stata, nelle ultime decine di anni, grazie al ritrovamento di molti testi in altre regioni del Vicino Oriente, fortemente ridimensionata. Come abbiamo visto finora, infatti, i testi della biblioteca raccolgono materiali delle più diverse provenienze frutto di rielaborazioni assire, babilonesi ecc. provenienti da ogni regione del Vicino Oriente. È inoltre sempre più evidente che molti miti, molti tipi di testi, molti elementi culturali sono originari di altre regioni quali quelle siriana e alto-mesopotamica e risalgono a periodi molto più antichi e sono confluiti in testi raccolti in questa biblioteca.

Esaminiamo alcune delle principali opere conservate nella biblioteca, anche per chiarire quali siano stati i primi testi letterari cuneiformi ad essere studiati. Tra essi la tavola XI del poema di Gilgamesh, con il celebre racconto del diluvio che fu subito paragonato al racconto biblico. Da quel momento le tavolette della biblioteca furono studiate anche per confrontarle con i racconti biblici.

XI.2.1 – Il poema di Gilgamesh

Iniziamo dall'opera più celebre: l'epopea di Gilgamesh. Nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive è stata infatti rinvenuta la più lunga versione del poema di Gilgamesh in lingua accadica, chiamata perciò la recensione ninivita. Si conosce comunque da parecchi frammenti anche un'altra versione neo-assira del poema, più antica. La versione ninivita è divisa in dodici tavolette per un totale di 1500 linee; questa versione riprende un originale medio-babilonese, di epoca cassita, attribuito allo scriba Sin-leqqe-unnini, tranne che per la dodicesima tavoletta che è conservata solo nella versione ninivita.

Se si considera poi che, oltre alle suddette versioni neo-assire e alle versioni paleo, medio e neo-babilonese, testi contenenti parti dell'epica di Gilgamesh sono stati ritrovati fuori della Mesopotamia, a Boğazköy, la capitale ittita, nelle città di Sultantepe e di Emar, di cultura siriana, e nella città di Megiddo in Palestina, versioni tutte della metà del II millennio a.C., si comprende quanta diffusione abbia avuto questo testo. Si sono poi trovate versioni in ittita e in hurrico, oltre ad una versione elamita. Testi del III secolo a.C. riproducevano ancora la versione ninivita.

Nonostante molte traduzioni di questa epopea siano disponibili, bisogna segnalare che il testo presenta ancora difficoltà di lettura e di comprensione, sia di termini del testo accadico sia di passi difficili e criptici. Come in tutti i testi mesopotamici, si fa riferimento a volte a proverbi, a rituali di vario genere che dovevano essere ben noti ai contemporanei, ma che a noi risultano non documentate da altri testi e quindi non facilmente comprensibili. È comunque evidente dalla quantità di versioni ritrovate nel Vicino Oriente che il testo di Gilgamesh, più di altri, è stato considerato già dagli scribi antichi un testo importante per l'aspetto religioso e sapienziale che offriva e ha motivato così gli scribi a copiarlo e a trasmetterlo e a farlo conoscere. C'erano varie tradizioni su Gilgamesh e sicuramente, nel corso delle copiature e nei diversi periodi e zone, il testo è stato modificato; si notano infatti nei diversi testi una varietà di modifiche, dovute anche probabilmente a tradizioni orali differenti di questi racconti mitici. Ogni versione era forse letta e recitata in parte in determinate occasioni.

Per questo le traduzioni attuali dell'epopea, che compongono il testo da varie versioni, sono necessariamente delle interpretazioni moderne. Sfugge a noi l'intento originale degli autori delle diverse composizioni.

Si presenta qui una sintesi dell'epopea della versione ninivita.

Tavoletta 1.

Il testo inizia con una esaltazione di Gilgamesh, «che vide ogni cosa, conobbe ogni cosa», che ha compiuto un lungo viaggio e che ha scritto su una tavoletta d'argilla tutte le sue imprese. Ha costruito il muro del tempio Eanna di Uruk, che nessun uomo può eguagliare. Egli è «per due terzi dio e per un terzo uomo». Ma egli, come signore di Uruk, opprime i suoi concittadini, esercitando troppo duramente il suo potere. Il popolo protesta e il dio Anu decide di aiutarli, chiedendo alla dea madre Aruru di fare un antagonista per Gilgamesh; ella crea Enkidu, un uomo selvaggio che non conosce gli uomini, descritto come uno strano essere coperto di peli, che mangia erba e vive con gli animali e come gli animali. Un cacciatore, che ha visto Enkidu, viene consigliato da suo padre di portarlo da Gilgamesh, elogiando il valore e la forza di Enkidu. Il padre del cacciatore consiglia anche di portare una prostituta, chiamata Shamkhat, la «Voluttuosa», ad Enkidu perché lo educhi, facendogli conoscere l'amore. La prostituta giace con Enkidu per sei giorni e sette notti. Il contatto con la donna trasforma Enkidu, allontanandolo dal mondo degli animali selvatici, che, in effetti, ora non lo riconoscono più e lo schivano. La prostituta lo consola e gli parla di Gilgamesh che in quel momento sta sognando di lui.

La scena si sposta a Uruk dove Gilgamesh sta riferendo a sua madre, la dea Ninsun, i suoi sogni. Nel primo sogno Gilgamesh ha visto un oggetto pesante cadere dal cielo e ha provato una forte attrazione verso questo oggetto. Nel secondo sogno, molto simile al primo, Gilgamesh ha visto cadere una scure. Ninsun spiega al figlio che quello che egli ha visto è un uomo che diventerà il suo migliore amico e sarà suo compagno nelle avventure.

Tavolette 2, 3 e 4.

Contengono la storia della spedizione contro Khumbaba (o Khuwawa), ma nella versione ninivita sono molto frammentarie.

Gilgamesh e Enkidu decidono di andare alla foresta dei cedri e uccidere il feroce guardiano Khumbaba, che è però sotto la protezione di Enlil. Gli anziani di Uruk invitano Gilgamesh alla prudenza. I due amici si recano al tempio Egalmakh per chiedere alla madre di Gilgamesh, la dea Ninsun, di intercedere presso Shamash per suo figlio. Ninsun offre incenso e altre offerte e qui il testo si interrompe perché la tavoletta è rotta. Il lungo viaggio dei due eroi è descritto su una tavoletta tardo-babilonese.

Fig. 18 Impronta di sigillo neo-assiro raffigurante Gilgamesh e Enkidu che uccidono Khumbaba (da Klengel-Brandt 1997, p. 78 fig. 71)

Quando comincia la tavola 4 ninivita i due eroi sono arrivati alle porte della foresta dei cedri, custodite da un incantesimo. Enkidu ha timore che toccando la porta gli si paralizzino le braccia.

Tavoletta 5.

I due eroi osservano la foresta dei cedri. Ma di nuovo il testo è mutilo. Quando riprende Enkidu sta interpretando tre sogni che Gilgamesh ha fatto e che ha probabilmente raccontato nella parte mutila del testo. Le tavolette dell'archivio ittita contengono parte dei tre sogni e il racconto dell'incontro con Khumbaba. Aiutati dal dio Shamash i due eroi uccidono Khumbaba e Enkidu gli taglia la testa che portano a Uruk.

Tavoletta 6.

I due amici sono tornati a Uruk, Gilgamesh ha ripreso le sue insegne di comando; appare la dea Ishtar che propone a Gilgamesh di essere il suo sposo, promettendogli successi guerreschi e una numerosa stirpe. Gilgamesh rifiuta la dea, citando un certo numero di proverbi e enumerandole i suoi numerosi amanti. Tutti hanno avuto un tragico destino; egli farebbe la stessa fine e perciò rifiuta. La dea è furiosa per il rifiuto subito e va da suo padre Anu per convincerlo a punire Gilgamesh; Anu accetta di inviare sulla terra il toro celeste, ma prima vuole che la figlia assicuri agli uomini grano, sementi e cibo per sette anni. Il forte toro celeste discende dai cieli e inizia a uccidere centinaia di persone. Gilgamesh e Enkidu affrontano allora il toro celeste, lo vincono e lo uccidono e offrono il suo cuore a Shamash. Ishtar allora maledice i due eroi; Enkidu scaglia contro la dea la coscia destra della bestia morta. Ishtar e le sue servitrici si dolgono di tutto questo, mentre i due amici sono festeggiati dalla popolazione di Uruk.

Fig. 19 Tavoletta dalla biblioteca di Assurbanipal con il racconto dell'uccisione del toro celeste (da Matthiae 1998, p. 19)

Tavoletta 7.

Enkidu ha un sogno premonitore che gli rivela che i grandi dèi hanno deciso la sua morte imminente, per punirlo dell'uccisione di Khumbaba e del toro celeste (ma questa parte è conservata solo nella versione ittita). Enkidu cade malato e ripassa con la mente tutte le tappe della sua vita. Prega Shamash di maledire tutti i colpevoli della sua attuale sfortuna a cominciare dal cacciatore che l'ha visto per primo nella steppa. Shamash gli ricorda anche gli aspetti belli della sua vita, in primo luogo la sua amicizia con Gilgamesh che porterà il lutto per lui vestendo la pelle di un leone e vagando nella steppa. Enkidu tramuta allora le sue maledizioni in benedizioni.

Tavoletta 8.

In un altro sogno Enkidu vede il mondo degli inferi e lo racconta a Gilgamesh. Enkidu muore e Gilgamesh, pieno di sconforto, si rivolge ai cittadini di Uruk con un lamento su Enkidu morto, ricordando i giorni felici con Enkidu e le loro avventure. Purtroppo è perduta una parte di testo, che probabilmente conteneva le cerimonie funebri con le lamentazioni e i rituali funebri per Enkidu.

Gilgamesh, come aveva sognato Enkidu, si sveste dei suoi abiti regali, si veste di una pelle di leone e reca offerte a Shamash. Il resto della tavoletta è perduto.

Tavoletta 9.
Inizia con parecchi discorsi di Gilgamesh rivolti a vari personaggi ai quali l'eroe si rivolge nel suo viaggio senza meta, spiegando il perché del suo vagare e del suo abito. «Quando sarò morto non sarò come Enkidu?», si chiede Gilgamesh. Egli ha paura della morte e vuole andare a cercare Utnapishtim, colui che si è salvato dal diluvio, al quale gli dèi hanno donato l'immortalità. Con l'aiuto del dio lunare Sin Gilgamesh attraversa molti paesi e arriva alle montagne Mashu che sono però protette dai terribili uomini-scorpione. Quando questi sentono la richiesta di Gilgamesh lo fanno passare ed egli attraversa la loro terra nel buio. Quando emerge si trova in un giardino di pietre preziose dove Siduri, la taverniera, vive sulla riva del mare; spaventata dall'arrivo di Gilgamesh, Siduri si chiude in casa. Gilgamesh, a gran voce, le dice le sue paure della morte e le chiede la strada per raggiungere Utnapishtim. Ella lo mette in guardia dai pericoli che lo aspettano e gli ricorda che solo Shamash può attraversare «le acque di morte». Ma gli dà dei consigli non completamente comprensibili a causa della frattura della tavoletta.

Tavoletta 10.
Inizia con un dialogo tra Gilgamesh e Urshanabi, il traghettatore delle «acque di morte». Gilgamesh gli spiega le ragioni del suo viaggio. Il traghettatore gli chiede di tagliare dei tronchi, ognuno di trenta metri, per un numero di 120 tronchi. Gilgamesh esegue, si imbarca poi con Urshanabi sulla nave. In tre giorni soltanto di navigazione percorrono un percorso che normalmente richiederebbe un mese e quindici giorni.
Usano uno dopo l'altro i pali tagliati da Gilgamesh come remi. Utnapishtim li vede arrivare e si stupisce della strana imbarcazione. Gilgamesh sbarca. Dopo una lacuna, il testo presenta Utnapishtim che parla a Gilgamesh chiedendogli perché egli sia così provato e stanco. Gilgamesh allora gli racconta le sue avventure con Enkidu e la morte di Enkidu che egli ha pianto per sei giorni e sette notti, fino a che ha dovuto seppellirlo; poi si è messo a vagare per la steppa, lontano da tutti, tormentandosi sia per la morte dell'amico sia perché non vuole rassegnarsi all'ineluttabilità della morte. Infine ha intrapreso questo lungo viaggio nel quale ha incontrato tanti pericoli per arrivare fino a Utnapishtim. Utnapishtim chiede a Gilgamesh di che cosa vada in cerca e perché voglia prolungare il suo dolore: egli è un mortale e per lui è impossibile sfuggire alla morte. Del resto la sua affannosa ricerca l'ha stancato e indebolito ma non l'ha portato da nessuna parte. L'umanità è destinata a essere recisa come le canne in un canneto. Questo discorso di Utnapishtim contiene una serie di proverbi.

Tavoletta 11.
Gilgamesh chiede a Utnapishtim perché egli, che ha le stesse fattezze umane, sia entrato nella schiera degli dèi e abbia ottenuto l'immortalità. Allora Utnapishtim inizia il suo lungo racconto, dice che rivelerà a Gilgamesh una cosa nascosta, e racconta la famosa storia del diluvio. È questo uno dei racconti del diluvio che sono pervenuti dalla Mesopotamia. Il racconto inizia a Shuruppak, la città sulle rive dell'Eufrate che era già

una antica città quando gli dèi decisero di mandare il diluvio. Tutti gli dèi concordi giurarono di sterminare gli uomini: Anu, Enlil, Ninurta, Ennugi e Ninshiku-Ea. Ma il dio Ea rivela le intenzioni degli dèi ad una capanna di canne, dietro ad una parete della capanna; parlando alla capanna Ea suggerisce all'uomo di Shuruppak, Utnapishtim, figlio di Ubartutu, di abbattere la sua casa, di costruire una nave, di abbandonare ogni sua ricchezza e di cercare di salvare la vita. Ea suggerisce le misure della nave che deve essere di lunghezza uguale alla larghezza e deve essere ricoperta come l'Apsu. Allora Utnapishtim comprende e esegue l'ordine che Ea gli ha trasmesso. Non sa però cosa dire ai suoi concittadini. Ea allora gli suggerisce di dire che, siccome Utnapishtim ha avuto sentore che Enlil sia adirato con lui, ha deciso di andare via, di andare dal suo signore Ea nell'Apsu; perciò inizia la costruzione dell'imbarcazione. Vi lavorano artigiani del legno e della canna, viene portato anche il bitume, la pece per calafatare la nave. La superficie dell'imbarcazione è grande come un campo e raggiunge i 120 cubiti, le sue pareti sono alte 120 cubiti. Utnapishtim ne divide la superficie in sei comparti e innalza i sette piani. Dopo averla completata la rende impermeabile con molto bitume. Tutti gli artigiani ricevono abbondanti razioni di cibo, di carne, di vino, birra e olio durante il periodo di lavorazione. Quando l'imbarcazione è pronta viene caricata di tutto quanto Utnapishtim possiede di prezioso: argento, oro, coppie di specie viventi, la sua famiglia, gli animali della steppa, gli artigiani. Shamash aveva indicato a Utnapishtim il segno per riconoscere l'inizio del diluvio. Al mattino del giorno stabilito scendono focacce, alla sera piove una pioggia di grano. Allora Utnapishtim guarda il cielo che incute paura, sale sulla sua nave e chiude la porta. Regala la casa con i suoi averi a Puzur-amurri (nome accadico che significa «Protezione del dio Amurru»), il costruttore della nave. Il dio della tempesta, Adad, scatena la sua furia. Il dio Ninurta apre le chiuse d'acqua, la tempesta infuria. È buio, il diluvio e la distruzione si abbattono sugli uomini. Gli dèi stessi a quel punto hanno paura di ciò che hanno scatenato e si rifugiano tutti in cielo dal dio Anu. Ishtar grida, Belet-ili (il nome qui della dea-madre) si rimprovera di aver partecipato alla decisione divina di annientare gli uomini, le genti che ella ha partorito e che ora giacciono nel mare come larve di pesci. Allora tutti i grandi dèi Anunnaki piangono con lei; hanno le labbra secche, non hanno più cibo. Per sei giorni e sette notti il vento soffia, il diluvio infuria. Il settimo giorno il vento cessa; il diluvio ha fine. Utnapishtim guarda il giorno e sente un silenzio assoluto. L'intera umanità è ridiventata argilla. Apre lo sportello dell'imbarcazione, guarda la luce del giorno, si inginocchia e piange. Osserva l'immensa distesa di acqua e scorge lontano un'isola. L'imbarcazione si incaglia sul monte Nisir. Utnapishtim attende sette giorni, poi fa uscire una colomba. La colomba torna indietro perché non trova un posto dove stare. Libera poi una rondine e anch'essa ritorna. Infine fa uscire un corvo e questi vede che l'acqua ormai defluisce, trova da mangiare e non torna. Allora Utnapishtim esce dall'imbarcazione, fa uscire tutti gli occupanti e offre un sacrificio agli dèi, collocando vassoi pieni di cedro e di mirto. Gli dèi si raccolgono ad odorare il profumo che si leva dal sacrificio.

Anche Belet-ili arriva, proclamando che mai avrebbe dimenticato quei tremendi giorni in cui Enlil aveva decretato il diluvio e la rovina per le

sue genti; ma quando Enlil vede l'imbarcazione, si infuria molto perché i suoi ordini erano stati che nessun uomo si doveva salvare dalla distruzione. Allora Ninurta gli dice che solo Ea può aver escogitato questo; Ea però fa osservare ad Enlil che in questa occasione egli, il padre degli dèi, si era comportato sconsideratamente ordinando la distruzione dell'umanità. Ogni colpevole deve avere la sua pena, gli uomini possono essere decimati in vari modi, mandando animali feroci, una carestia, una peste, ma inviare un diluvio che li annientasse tutti era stata proprio una decisione sconsiderata. Da parte sua egli, Ea, non ha tradito il segreto, ma ha soltanto fatto avere un sogno a Utnapishtim che ha così compreso la decisione dei grandi dèi.

Enlil allora non può far altro che salire sull'imbarcazione di Utnapishtim, e decidere che Utnapishtim e sua moglie siano simili agli dèi e che abitino lontano, alla foce dei fiumi, in un mondo lontano che non è quello degli uomini. Ma per Gilgamesh è impossibile che si riproducano queste condizioni e che gli dèi si radunino per fargli trovare la vita che cerca.

Gli offre comunque una possibilità e gli chiede di non dormire per sei giorni e sette notti. Ma Gilgamesh, appena si siede, viene preso da un sonno profondo. Utnapishtim fa preparare da sua moglie un pane per ogni giorno di sonno di Gilgamesh e lo fa mettere vicino alla testa dell'eroe, segnando sul muro i giorni che egli ha passato dormendo.

Al settimo giorno Utnapishtim sveglia Gilgamesh che si stupisce di essere stato svegliato dopo così poco tempo; quando Utnapishtim gli fa vedere le prove che il suo sonno è durato sette giorni, perché i pani dei giorni precedenti sono già secchi, Gilgamesh comprende la sua sconfitta. Utnapishtim rimprovera Urshanabi di avergli portato un mortale e lo fa condurre a lavarsi e a rivestirsi di abiti nuovi; così pulito e rivestito Gilgamesh riparte con Urshanabi. Al momento della partenza, su sollecitazione della moglie, Utnapishtim, come dono di commiato a Gilgamesh, gli rivela una cosa nascosta: esiste una pianta le cui radici sono simili ai rovi e che ha spine come una rosa, ma, una volta raggiuntala, Gilgamesh otterrà nuova vita (la versione ninivita è frammentaria e quello che Gilgamesh può ottenere con la pianta lo si ricava da altri testi). Gilgamesh mette pietre ai suoi piedi e si immerge nell'Apsu, la dimora di Ea, trova la pianta e la prende, toglie le pietre dai suoi piedi e risale. Mostra la pianta a Urshanabi e dice di voler portare la pianta a Uruk e darla ai vecchi da mangiare per farli trasformare in giovani e ne vuole mangiare egli stesso. Sulla strada del ritorno Gilgamesh si ferma per uno spuntino e per un bagno. Mentre Gilgamesh è immerso nelle acque un serpente, annusata la pianta, la prende e, nel momento in cui la tocca, perde la vecchia pelle. Gilgamesh allora siede e piange per l'inutilità della sua ricerca, del suo vagare e della sua fatica; ritorna tristemente ad Uruk; là giunti chiede a Urshanabi di salire sulle mura di Uruk, di percorrerle, di ispezionarne le fondamenta, di esaminarne i mattoni cotti e di guardare la grandezza della città con i suoi orti, le sue cisterne, le terre del tempio di Ishtar.

Tavoletta 12.

La dodicesima tavoletta, che si trova solo nella versione ninivita e che non ha legami narrativi con le precedenti, sembra essere veramente la traduzione in accadico del poema sumerico Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi e non una rielaborazione del tema.

XI.2.2 – Scongiuri, preghiere, liste lessicali. Il testo della «Discesa di Ishtar agli Inferi»

Dalla biblioteca di Assurbanipal provengono varie raccolte di scongiuri contro i demoni. Tra di esse una serie *sag-ba* di scongiuri bilingui sumero-accadici contro i demoni e le malattie che essi causano. Questi scongiuri dovevano essere recitati per avere un effetto magico profilattico; con questa recita rituale di parole accuratamente prescritte si scongiurava l'avvicinarsi del demone. Alla recita dello scongiuro si accompagnavano alcune azioni rituali che avevano lo scopo di prolungare gli effetti della recita dello scongiuro.

Tra gli scongiuri grande rilievo hanno quelli cosiddetti di «scioglimento» *(namburbi)*. Questi rituali miravano a rendere inefficace il male annunciato da vari sinistri presagi.

Molti rituali di magia *(kišpu)* sono stati identificati nella biblioteca. Ricordiamo i riti che prevedevano la combustione di una statuetta che rappresentava la persona ostile; sono chiamati *šurpu* e *maqlû*, due termini che indicano entrambi «bruciamento». Vi sono due collezioni di questi riti di bruciamento, entrambe raccolte in 9 tavole. All'inizio della raccolta degli scongiuri *maqlû* vi è una preghiera agli dèi della notte, invocati in questo rito che si svolgeva di notte.

Preghiera di scongiuro agli dèi della notte

Scongiuro. Invoco voi, dèi della notte,
con voi invoco la notte, sposa velata,
invoco il crepuscolo, la mezzanotte e l'aurora
poichè la strega mi ha stregato,
l'ammaliatrice mi ha avvinghiato, il mio dio e la mia dea hanno allontanato da me.
Per chi mi vede sono diventato oggetto di pena.
Sono in preda all'insonnia notte e giorno.
Con nodi (magici) hanno completamente riempito la mia bocca.
La (mia razione) di farina hanno allontanato dalla mia bocca.
L'acqua da bere (mi) hanno razionato.
Il mio canto gioioso (si è fatto) lamento, la mia gioia lutto.
Venite avanti, grandi dèi, ascoltate le mie parole!
Giudicate la mia causa, apprendete il mio agire!
Io ho formato la figura del mio stregone e della mia strega.
Del mio fattucchiere e della mia fattucchiera:
L'ho deposta ai vostri piedi ed espongo la mia causa.
Poichè fece cose cattive e tramò cose malvage,
essa muoia ed io viva!
La sua magia, il suo sortilegio, la sua stregoneria siano sciolti.
Mi purifichi il tamarisco, le cui fronde sono rigogliose.
Mi sciolga dalla magia la palma da datteri, che germoglia con il vento pieno.

Mi purifichi l'erba-*maštakal*, che riempie la terra.
Mi sciolga dalla magia la pigna dell'abete, che è piena di semi.
davanti a voi io sono già diventato puro come l'erba.
Sono diventato splendido, nitido come nardo.
L'incantesimo di lei è quello di una strega cattiva!
Ma la sua parola magica è stata ricacciata nella sua bocca, la sua lingua è annodata.
A causa della sua stregoneria la percuotano gli dèi della notte.
Tra le veglie della notte sciolgano il suo sortilegio cattivo!
La sua bocca sia sego, la sua lingua sia sale!
Colei che ha profferito la parola magica della mia sventura continui a sgocciolare come sego!
Colei che ha fatto l'incantesimo contro di me si disciolga come sale!
I suoi nodi magici sono districati, la sue fatture distrutte.
Tutte le sue parole riempiono la steppa
al comando pronunciato dagli dèi della notte!
Formula dello scongiuro.»

Dal tipo di fonti che sono pervenute resta molto difficile conoscere le preghiere personali alle varie divinità e si possono cogliere alcune espressioni del sentire religioso particolarmente dall'onomastica.

Le preghiere agli dèi di Assiria e di Babilonia che sono a noi pervenute dagli archivi reali di alcune capitali, e in particolare dalla biblioteca di Assurbanipal, o da archivi di templi, sono preghiere il cui formulario era fissato dall'uso da tempo; riflettono la religione ufficiale, l'apparato religioso che lasciava poco spazio all'espressione individuale, anche del sovrano. Vi sono preghiere che il re stesso recitava in determinate occasioni; altre erano scritte perché specialisti nelle varie pratiche religiose potessero servirsene e così pure indovini, sacerdoti che praticavano scongiuri, ecc.

Fig. 20
Impronta di sigillo raffigurante il dio Ninurta che combatte contro un essere teriomorfo (da Klengel-Brandt 1997, p. 89 fig. 86)

Vi sono parecchie preghiere in accadico indirizzate al dio Anu, al dio Enlil e alla sua sposa Ninlil; a Ea e alla sua sposa Damkina; a Shamash, la divinità solare e alla sua sposa Aya; a Sin, il dio lunare; a Nergal, signore del mondo degli Inferi. Molte sono le preghiere indirizzate al dio babilonese Marduk e alla sua sposa Sarpanitum; a Nabu, dio della scrittura e alla sua

sposa Tashmetu; a Ninurta e alla sua sposa Gula, dea patrona della medicina. Molte preghiere sono indirizzate a Ishtar, intesa come figlia di Sin e sorella di Shamash. Il dio assiro Assur è il destinatario di molte preghiere da parte dei sovrani assiri e nei templi assiri in molteplici occasioni. Sono note parecchie preghiere destinate anche al dio della tempesta Adad, venerato in luoghi diversi.

Infine sono note preghiere al dio personale, figura di dio in genere minore, protettore dell'individuo, a cui l'individuo si rivolge perché ha bisogno della sua intercessione presso i grandi dèi. Nella biblioteca vi era pure un catalogo di preghiere in *emesal*, tra le quali una lista di preghiere dette "a mano alzata" *(šu'ila)*.

Le preghiere e gli inni si possono classificare seguendo quella che ne hanno fatto gli antichi scribi babilonesi e assiri, classificazioni di preghiere e inni provenienti da cataloghi compilati dagli scribi delle diverse scuole scribali e di cui alcuni trovati nella biblioteca di Assurbanipal; sono cataloghi che contengono solo i nomi delle composizioni, chiamate in base al nome dello strumento musicale che le accompagnavano (v. pp. 90 e 220).

Molte liste lessicali unilingui e bilingui sono state ritrovate nella biblioteca. Ricordiamo la grande lista ur_5(ḪAR)-ra-*ḫubullu* che comprende circa 10.000 voci e che dimostra l'esigenza di completezza su cui si fonda la sua stesura.

Nella biblioteca vi erano liste di templi, tra cui alcune che elencano i templi in base alla divinità titolare. L'esempio più completo di lista di templi, conosciuto da varie tavolette tutte nella biblioteca di Assurbanipal, è la Lista canonica dei templi, che gli studiosi ritengono però compilata in epoca cassita. (v. pp. 223-224)

Anche la lista di divinità AN: *Anum* ha una copia nella biblioteca di Assurbanipal e un altro testo (K 4349) è la più grande tavola assira che si conosca, contenente i nomi di 2500 divinità.

Nella biblioteca sono state ritrovate molte copie di testi letterari in sumerico e in accadico, come si è già detto trattando di questi testi nella parte relativa all'epoca alla quale si attribuisce la loro redazione. Si vuole ricordare qui un testo della biblioteca che è stato considerato una versione abbreviata del mito sumerico della Discesa di Inanna agli Inferi, ma rispetto a questa presenta molte significative varianti; narra la discesa di Ishtar agli Inferi. Anche in questo testo Ishtar decide di andare alla terra da cui non c'è ritorno, descritta dettagliatamente come un paese senza luce, pieno di polvere e dove si mangia terra, e che è il regno di sua sorella Ereshkigal.

Va alle porte degli Inferi e chiede di entrare. Come nel testo sumerico, deve spogliarsi di tutte le sue prerogative regali man mano che passa attraverso le sette porte. Si scontra verbalmente con sua sorella Ereshkigal che la maledice inviandole 60 malattie che sono pronunciate dal visir Namtar. Ishtar muore e gli effetti della sua morte si risentono subito sulla terra dove cessa immediatamente l'attività procreatrice. Il visir di Ishtar inizia il lamento funebre per Ishtar e va da Ea per cercare aiuto. Questi crea Asushunamir, un essere impotente e lo invia ad Ereshkigal che si compiace della sua presenza e gli lancia una grande maledizione. La dea manda poi il suo visir Namtar a cercare negli Inferi Ishtar e gli ordina di spruzzarla con acqua di vita. Il visir recupera Ishtar, la spruzza con acqua di vita e la fa ripassare attraverso le sette porte degli Inferi restituendole ad ogni porta gli ornamenti e i poteri che le erano stati tolti. Il racconto termina con il decreto di Ereshkigal che ordina che Tammuz, l'amante di Ishtar, sia purificato con acqua, unto con olio, vestito con un abito rosso, dotato di un flauto di lapislazzuli e venga portato agli Inferi; c'è una grande lamentazione per Tammuz, e sua sorella Bilili, sentendola, piange la sorte del fratello, augurandosi però che Tammuz possa tornare sulla terra dal mondo degli Inferi e che possano cessare le lamentazioni. Il finale presenta alcune lacune e parecchie difficoltà di inerpretazione.

XI·2.3 – Testi di divinazione

Nella biblioteca si sono trovate più di 300 opere riguardanti vari tipi di divinazione, frutto di una lunga tradizione orale e scritta, come si è già visto, soprattutto in epoca paleo-babilonese.

Alcune serie divinatorie riguardano gli *omina* derivati dall'esplorazione del fegato e di altri organi.

Ma tutte le serie divinatorie sono rappresentate nella biblioteca nella forma più completa, in quanto essa contiene la raccolta degli *omina* di tutte le epoche precedenti. Si segnalano qui quelle meno rappresentate in epoche precedenti. Così i trattati di astrologia hanno grande sviluppo; si studiano i movimenti del sole e dei pianeti (in particolare Venere) e le comete; le eclissi erano ritenute di cattivo auspicio.

> «Se si verifica un'eclissi (di luna) e il tempo si oscura: tempi duri verranno per il re;
> riguardo al popolo del paese, esso sperimenterà una fame terribile»
> «Se il sole si alza in anticipo il giorno venticinquesimo e in quel giorno imperversano tempeste di sabbia:

vi sarà una sconfitta dell'esercito nel Paese»
«Se Venere è stabile al mattino. i popoli di tutti i paesi mangeranno in abbondanza;
i re ostili si riconcilieranno» (Pettinato 1998).

Per quanto riguarda i presagi tratti dall'osservazione di fenomeni naturali, bisogna ricordare il trattato che riguarda la teratomanzia, ossia lo studio dei parti anormali sia umani sia di animali; tale trattato, chiamato dalle prime parole *šumma izbu* = se un feto, e già nota fin da epoca paleo-babilonese comprendeva, in epoca neo-assira, circa 2000 presagi (Leichty 1966) del tipo:

«se una donna partorisce e al momento della nascita il bambino è già pieno di nei: la casa si impoverirà.
se una capra partorisce tre capretti: il paese vivrà in armonia; il padrone del capro avrà buona fortuna».

La fisiognomica, come forma divinatoria che studiava le caratteristiche fisiche dell'uomo, si interessò poi anche del comportamento dell'uomo, involontario o volontario, approfondito in una grande raccolta di *omina*, dal titolo *šumma ālu (in meli šakin)* «Se una città (è posta su un'altura)». Questo testo elenca in 107 tavolette, ognuna con più di 200 linee, presagi che riguardano gli esseri e gli avvenimenti più vari, dalla posizione di un centro abitato alla caduta di un serpente da un ramo, dal luogo di apparizione di un fulmine alla direzione da cui proviene l'abbaiare di un cane.

Vi si studiavano anche i rapporti dell'uomo con l'ambiente animale e vegetale e il comportamento umano nella vita quotidiana:

«Se un uomo ha l'occhio destro che guarda di traverso. vivrà nell'indigenza;
se un uomo ha il pelo delle spalle ricciuto: le donne l'ameranno;
se un uomo parlando ha l'abitudine di guardare a terra: dice delle perfidie;
se un uomo è molto affettuoso: avrà molti bambini» (Bottéro 1982)

Trattati di oniromanzia studiavano i sogni di ogni notte: «Se un uomo sogna di viaggiare continuamente oltre i confini del suo paese: sarà colmato di onori;

se un uomo sogna di fare il cuoiaio: sarà ricco e poi povero» (Oppenheim 1956).

Per le consultazioni oracolari vi erano mesi favorevoli e giorni propizi; certe ore del giorno erano più favorevoli di altre, in special modo le ore della notte, come ad es. è evidente dal testo di una delle preghiere agli dèi della notte (Oppenheim 1966):

«le popolazioni turbolente si son fatte mute,
le porte aperte (durante il giorno) sono chiuse col catenaccio...
la notte ha preso il suo velo,

il palazzo è silenzioso, la steppa immersa nel torpore...
Shamash è rientrato nella sua camera!
I grandi dèi della notte
lo splendido Gibil, Irra il valoroso, l'Arco, il Giogo... il Dragone,
il Carro, la Capra e il Bisonte e l'Idra,
si presentino (adesso):
(O voi tutti) nel presagio che tratto...
ponete la verità!

Molti testi contenevano emerologie, cioè l'elenco dei giorni fasti e nefasti dell'intero anno, dovuti all'intervento di entità extra-umane.

Si conoscono consultazioni oracolari alla divinità solare, Shamash. Lo specialista addetto alla divinazione (*barû*) era una figura molto importante; in ogni periodo della storia vicino-orientale si constata l'importanza di questa figura che poteva condizionare pesantemente la vita politica. La ristretta cerchia di questo personale sacro aveva infatti necessariamente un legame molto forte con la classe dirigente e con il sovrano in particolare, come si è visto anche dall'epoca di Mari con il giuramento dell'indovino (v. p. 231).

Del resto per una corretta divinazione si richiedeva una preparazione della vittima che doveva essere di prima scelta e ritualmente pura e colui che doveva trarre il presagio doveva prepararsi adeguatamente, come un testo tardo (Starr 1983) ci fa conoscere:

«Quando l'indovino si proporrà di effettuare un esame oracolare... secondo l'intenzione del re, allo spuntar del giorno, prima ancora che splenda il sole, farà un bagno di acqua rituale e si ungerà con l'olio di prima qualità nel quale avrà gettato della pianta *imḫurlim*, si rivestirà di un abito pulito e si purificherà con tamarisco e con la pianta TUL.LAL. A digiuno masticherà del cedro e del grano, infilerà pezzetti di (pietre varie) su lana rossa... e si metterà (questa collana) intorno al collo. Sulla riva del fiume farà (allora) una fumigazione di zolfo (?) e offrirà il sacrificio, quindi procederà all'esame oracolare».

Fig. 21 Amuleto contro il demone Lamashtu (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 277 fig. 21)

Sono documentate poi le preghiere rivolte dall'operatore sacro alle divinità, tra cui soprattutto, Shamash e

Adad; agli dèi si chiedeva di guardare benevolmente alla consultazione oracolare e di fare in modo che il responso risultasse chiaro.

Anche le entità extra-umane malefiche sono state classificate dagli scribi mesopotamici in varie serie, di cui alcune rinvenute nella biblioteca di Assurbanipal.

Una serie, che inizia con *udug-ḫul-a meš* = essi sono gli spiriti cattivi, menziona sia l'elenco di queste entità sia la loro manifestazione e il loro campo di azione (per lo più sotto forma di malattia).

Parecchi di questi esseri li abbiamo già menzionati e ricordiamo solo alcuni tra i principali: Asag, demone che causa malattie, nella mitologia in lotta con Ninurta prima e Ishtar poi; Namtar, il destino, messaggero di Ereshkigal; Udug, che raccoglie in sé le forze di 7 demoni, provoca male alla testa e uccide gli uomini nel deserto; Ala che provoca malattie al petto e insonnia e agisce la notte; Gidim (accadico *eṭemmu)* il fantasma dei morti che, se non hanno ricevuto degna sepoltura, vaga sulla terra causando danni ai vivi e viene evocato per conoscere il futuro nei rituali di necromanzia; Galla, demoni infernali; i Sibitti al servizio di Erra, Lilith la vergine fantasma che viene scacciata da Gilgamesh dall'albero *ḫuluppu*; la *Lamaštu*, il terrore delle donne incinte che uccide i bimbi appena nati: *Labāṣu,* il brivido di febbre; *Aḫḫāzu*, epatite, un gruppo di tre demoni che provocano danni a uomini, animali e cose.

È menzionato anche il demone Pazuzu, re dei cattivi spiriti dell'aria e «vento violento» di cui si ha una grande iconografia che risale tutta al I millennio a.C. perché è raffigurato su molte placchette e statuette che hanno un valore apotropaico. Ha un aspetto terribile, volto umano sovrastato da corna, mani che finiscono in zampe di leone ed arti inferiori che terminano in zampe di uccello, coda che termina con un pungiglione di scorpione. Sulle statuette che lo raffigurano, sovente vi è un'iscrizione che ne menziona gli epiteti e reca il testo di uno scongiuro dove si prega il demone di stare lontano dalla casa e dall'uomo malato.

Negli scavi, anche di case private, si sono rinvenute statuine e figure magiche che rappresentavano uccelli, pesci, cani, serpenti, sette demoni e che avevano uno scopo esorcistico-apotropaico di cacciare i demoni e tenerli lontani. Gli amuleti rappresentanti Pazuzu erano in bronzo, argilla, pietra calcarea, venivano appesi al muro dietro la testa del malato e vi restavano tre giorni mentre gli esorcisti recitavano gli scongiuri.

XI.3 – Il regno di Urartu

Gli Urartei costituirono un regno potente dal IX al VII secolo a.C. nelle regioni dell'altopiano armeno, corrispondenti all'incirca ai limiti della grande Armenia di epoca classica. Oggi il territorio dell'antico regno di Urartu è suddiviso tra quattro stati: Turchia, Repubblica armena, Iran e Iraq.

Era una regione montuosa, con al centro il massiccio dell'Ararat. È interessante notare che il nome Ararat è di tradizione biblica e in esso sopravvive quello dell'antico stato di Urartu. Infatti nel celebre episodio biblico del diluvio universale il testo ebraico dice che l'arca si posò sulle montagne dell'Urartu il cui nome è però scritto in grafia consonantica secondo la tradizione antica, *'rrt*. Il testo nella tradizione medievale ebbe una vocalizzazione convenzionale in Ararat. Ma in realtà la Bibbia intendeva il paese montuoso di Urartu, ancora ben noto all'epoca. La versione latina della Vulgata dice infatti che l'arca si fermò «super montes Armeniae» (sui monti dell'Armenia), che è appunto la regione che in epoca romana occupò l'antico stato di Urartu.

La capitale del regno fu la città di Tushpa, le cui rovine si trovano nella Turchia orientale, sulla riva est del lago di Van. Per tutto il tempo della sua esistenza, il regno di Urartu fu in conflitto con lo stato confinante meridionale, cioè l'impero assiro. Per circa due secoli, con alterne vicende e grazie anche alla formidabili barriere naturali costituite dalle montagne, gli Urartei resistettero ai molteplici attacchi che vari sovrani assiri sferrarono nel loro territorio. Soprattutto il re Sargon II di Assiria guerreggiò a lungo con il re urarteo Rusa I (719-714 a.C.); fece una grande spedizione (714

Fig. 22 Disegno di Flandin del rilievo assiro raffigurante il saccheggio del tempio di Khaldi (da Salvini 2002, p. 61)

a.C.) che si concluse con una grave sconfitta degli Urartei. Gli Assiri saccheggiarono il santuario del dio Khaldi nello stato di Musasir (attuale Kurdistan iracheno).

Di questo saccheggio è rimasto il ricordo in un disegno che il pittore Flandin, che seguì P.E. Botta nella sua spedizione a Khorsabad, la capitale di Sargon II, fece della lastra con il rilievo assiro trovata nel palazzo di Sargon II a Khorsabad. La lastra andò perduta, insieme a parecchie altre e ad un grande toro alato androcefalo, nel naufragio che alcune zattere, che trasportavano le antichità e discendevano lo Shatt el-Arab per poi imbarcare le antichità assire destinate al Museo parigino del Louvre, subirono nel 1853.

La scena raffigura il tempio del dio Khaldi, al centro, mentre i soldati assiri si danno al saccheggio degli *ex voto* presenti nel tempio. È una delle pochissime raffigurazioni di templi del Vicino Oriente antico. Sono ben riconoscibili gli scudi nella loro posizione originaria sulla facciata e sui pilastri del tempio. In alto a sinistra sono raffigurati un amministratore che detta a due scribi, di cui l'uno scrive in cuneiforme su una tavoletta d'argilla, l'altro in aramaico su pelle, l'elenco del bottino. Tale elenco è contenuto in una tavoletta che, sotto la forma di lettera al dio, narra l'ottava campagna del re Sargon nel 714 a.C. (v. p. 391) contro gli Urartei.

Gli avvenimenti storici del regno di Urartu e alcuni aspetti della religione urartea sono noti grazie agli annali dei re assiri e a iscrizioni cuneiformi indigene, in lingua urartea.

La struttura di questa lingua mostra che gli Urartei non erano né semiti né indoeuropei (come ad es. gli Ittiti); si può riconoscere solo un legame di natura linguistica con il popolo dei Hurriti. Dal punto di vista politico e culturale e quindi anche religioso essi risentirono di molte influenze assire.

Le iscrizioni reali urartee sono redatte in lingua assira fino a Sarduri I (840-830 a.C.). Del resto l'introduzione della scrittura nel regno di Urartu deriva proprio dai contatti con il vicino meridionale assiro. Anche la titolatura reale che adottano i sovrani urartei e la struttura stessa delle iscrizioni, le maledizioni per coloro che distruggeranno le iscrizioni mostrano la dipendenza culturale dallo stato assiro. Dopo Sarduri I, con suo figlio Ishpuini, le iscrizioni reali verranno redatte in lingua urartea.

Solo negli ultimi anni sono state studiate (e soprattutto in Italia, a Roma, da Salvini) le iscrizioni urartee in cui compaiono divinità hurrite e divinità urartee.

Il regno di Urartu continuò comunque la sua vita per alcuni decenni, anche dopo le sconfitte subite dagli Assiri e finì in circostanze ancora non ben definite. Tutte le fortezze urartee vennero assalite e distrutte prima dai Cimmeri e poi definitivamente dagli Sciti poco dopo la metà del VII secolo a.C.. Gli archeologi hanno ritrovato così i livelli sigillati da distruzioni e incendi che hanno permesso di conservare architetture e manufatti, soprattutto armi di bronzo.

Sono noti parecchi santuari rupestri e vari mausolei dei sovrani urartei. Sulla rupe di Van è stato individuato il mausoleo del re Argishti I: è un sistema di camere rettangolari attorno ad una camera principale e conserva una lunga iscrizione annalistica del re.

XI.3.1 – Il pantheon *urarteo*

Il più importante santuario rupestre urarteo è quello di Meher Kapisi vicino a Van, in Armenia, scavato nella roccia verso l'810 a.C.. Nella nicchia rupestre è incisa una lunga iscrizione (94 righe) che è il monumento principale della religione urartea. Inizia con una dedica del monumento al dio Khaldi da parte del re Ishpuini e del figlio Menua (probabilmente co-reggente del regno) e contiene una lunga lista di sacrifici destinati all'intero *pantheon* urarteo, secondo un ordine gerarchico e da compiersi in un «mese del sole» (che non si può identificare).

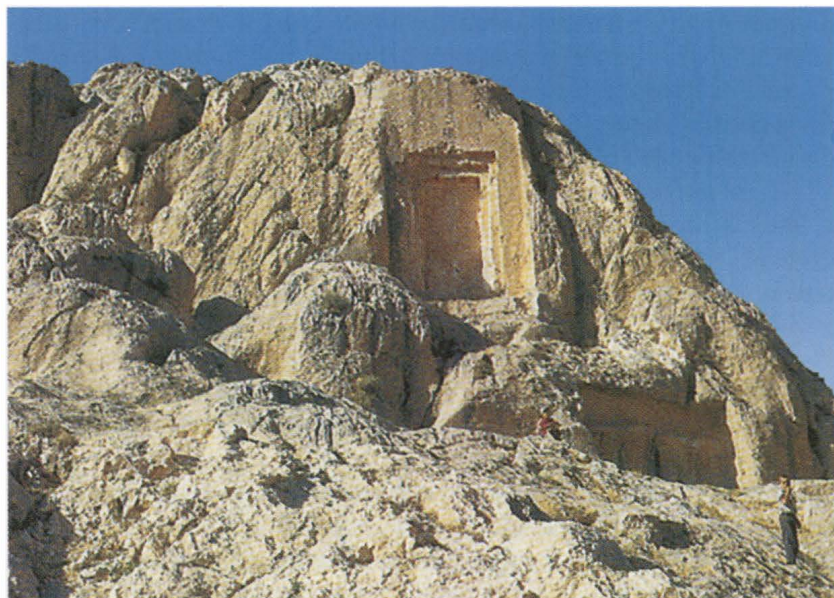



Fig. 23
La porta del dio Khaldi a Meher Kapisi (da Salvini 2002, p. 63)

Fig. 24
Placca votiva urartea in bronzo (da Salvini 2002. p. 81)

In primo luogo viene menzionata una triade composta dal dio Khaldi, la principale divinità urartea, dal dio della tempesta Teisheba (il Teshub dei Hurriti) e dal dio del Sole Shiuini. Ad essi sono attribuiti sacrifici in numero decrescente di pecore e buoi, vacche per le divinità femminili. Le divinità del *pantheon* sembrano riflettere tre componenti culturali del regno di Urartu e precisamente una componente locale, una componente hurrita (e in parte ittita) e una componente assira. Gli Urartei conoscevano bene la cultura e la religione assira e avevano subito da essa molte influenze, come è evidente dalla scrittura e dalle raffigurazioni dell'iconografia. I nomi delle divinità Teisheba e Shiuini vengono frequentemente scritti con i logogrammi usati dagli Assiri per indicare rispettivamente i nomi delle loro divinità Adad e Shamash, segno evidente che gli Urartei identificavano le loro divinità con queste due divinità del *pantheon* assiro. La paredra di Khaldi è la dea 'Arubani. La lista comprende 80 divinità tra le quali si riconoscono ipostasi di Khaldi, concetti astratti, monti divinizzati e altri elementi geografici.

Il monumento è stato costruito nel momento della introduzione a Tushpa del culto del dio di Musasir, Khaldi, e del tentativo di unire le varie popolazioni dell'altipiano sotto il culto di un dio principale. Sotto la nicchia vi è una terrazza larga 20 metri, destinata probabilmente ai sacrifici. Vi dovevano essere periodiche processioni a questi templi rupestri.

Il dio Teisheba è rappresentato in forma antropomorfa, stante su di un toro; brandisce un'ascia e una clava e la sua iconografia ricorda quella del dio della tempesta Adad.

Molti reperti archeologici provengono da tombe urartee e sono sovente frutto di scavi clandestini. Nelle tombe era posto un cospicuo corredo funerario rappresentato da cinture bronzee e molti altri oggetti in bronzo. Sulle cinture bronzee erano spesso raffigurate figure divine

tra cui il dio solare Shiuini, rappresentato insieme al suo disco solare alato e circondato da elementi animali come uccelli e pesci. La sua paredra era la dea Tushpuea da cui prende il nome la città di Tushpa, probabilmente sede di un santuario solare prima che Khaldi diventasse il dio dinastico. Nella lista di divinità del tempio di Meher Kapisi, al quarto posto, vi è il dio Hutuini, il cui nome significa «forza della vittoria» e che era legato alla guerra; si conosce una stele votiva a lui dedicata in un santuario a cielo aperto nella valle del Bendimahi Çay.

Comunque la maggior parte degli dèi della lista non ha riscontri in altre iscrizioni urartee e resta pertanto impossibile riconoscere le sfere d'azione di molte divinità. Alcune di queste sono scritte con i logogrammi usati dagli Assiri e quindi è possibile tentarne l'identificazione, come ad es. per Shelardi, scritto con il logogramma usato dagli Assiri per scrivere il nome della divinità lunare Sin.

Le raffigurazioni su cinture, armi, pettorali e placche bronzee, sigilli e altri oggetti ritrovati nelle tombe mostrano figure divine e simboli delle varie divinità. Molte scene hanno una chiara iconografia di provenienza assira e mostrano geni alati accanto ad un albero, un dio che asperge con l'acqua, scene di banchetto, una dea seduta in trono che riceve un capretto da una sacerdotessa velata. La dea seduta può essere identificata con 'Arubani, la paredra di Khaldi e tiene in mano un rametto o una foglia dell'albero sacro, uno dei simboli del culto del dio Khaldi.

Il dio Khaldi è sovente raffigurato con due simboli, la punta di lancia e l'albero sacro. La punta di lancia è anche interpretata come l'estrema stilizzazione dell'albero sacro, simbolo più comune del dio, albero che è un cipresso o un pioppo. Nel rilievo di Sargon II, con la scena del saccheggio del tempio del dio Khaldi, figurano sulla facciata del tempio varie lance simbolo del dio.

XI·3.2 – Il culto e i santuari

La glittica mostra scene che probabilmente alludono a miti impossibili da individuare, ma anche a rituali del culto urarteo. I vari oggetti quali candelabri, altari, tavole offertorie, alberi sacri in bronzo ritrovati negli scavi archeologici, corrispondono a molti oggetti che compaiono sui sigilli in scene che rappresentano processioni e offerte agli dèi ambientate per lo più in santuari a cielo aperto dei quali rimangono evidenti tracce archeologiche. Del resto i templi urartei noti hanno una cella di ridotte dimensioni e un ampio spazio davanti all'entrata riservato ai sacrifici e al culto all'aperto.

Il dio Khaldi era anche il dio protettore della regalità, come si legge negli annali urartei dell'VIII secolo: «quando il dio Khaldi mi donò la regalità, mi sedetti sul trono paterno della regalità»; e anche Sargon II, nel suo resoconto della campagna urartea, parla di Khaldi come del dio «senza l'aiuto del quale non si può portare né scettro né corona» e descrive quello che sembra essere un rituale di intronizzazione del re che riceve il trono e la tiara della signoria davanti al dio e al popolo.

Al dio Khaldi erano eretti molti templi-torre, tipologia esclusivamente urartea; è un dio che guida l'esercito in vittoriose battaglie e la sua raffigurazione si trova su molte armi. È raffigurato sbarbato, spesso alato e stante su un leone mentre impugna una mazza,

I luoghi di culto urartei erano sia templi cittadini, sia santuari a cielo aperto, sia nicchie rupestri. I templi cittadini, tra cui i templi torre, sono stati rinvenuti nelle cittadelle fortificate ed erano strettamente collegati al palazzo reale. Il tetto del tempio era verosimilmente merlato.

Molte nicchie rupestri, alcune con iscrizioni, sono state individuate in territorio urarteo in luoghi che erano visitati durante le processioni rituali.

XI.3.3 – Pratiche funerarie

Le pratiche funerarie urartee sono note dalle molte tombe rupestri rinvenute; si praticava sia l'inumazione sia l'incinerazione. L'inumazione avveniva in tombe scavate nella roccia, contenenti un numero variabile di vani, con nicchie scavate nelle pareti; l'ingresso era chiuso da blocchi di pietra e le tombe erano in luoghi poco accessibili. I corpi erano posti in sarcofagi di pietra accanto ai quali era un ricco corredo funerario.

XI.4 – Il regno di Frigia e il regno di Lidia

I Frigi, popolazione che veniva probabilmente dalla penisola balcanica e parlava una lingua vicina al greco scritta con un alfabeto anch'esso simile a quello greco, costituirono intorno all'VIII sec. a.C. in Asia Minore un regno che fu potente soprattutto sotto il re Mida, ebbe contatti molteplici con l'impero neo-assiro e ha lasciato notevoli testimonianze archeologiche databili ad un periodo che va dal IX al VI sec. a.C. Con il re Mida il regno di Frigia raggiunse la sua massima estensione includendo quasi tutta l'Asia Minore a nord del Tauro. Più ad est si estendeva il regno di Tabal con la città di Cesarea (Kayseri).

Il centro del regno di Frigia fu il bacino del fiume Sakarya e le terre confinanti.

Le iscrizioni originarie frigie in antico frigio sono brevi iscrizioni databili dal tardo VIII sec. fino al IV secolo. Si conoscono poi brevi iscrizioni funerarie neo-frigie in alfabeto greco databili al III sec. a.C. nelle quali formule di maledizione sono aggiunte al testo greco.

Notizie del regno di Frigia vengono dai testi neo-assiri dai quali è evidente che il re Mida aveva contatti conTiglat-pileser III di Assiria e poi con Sargon II di Assiria e che un rappresentante degli Assiri era alla corte di Frigia; i testi assiri menzionano il re Mita dello stato di Mushki con il quale Sargon combatté per il possesso della Cilicia. Il regno di Frigia intratteneva rapporti anche con l'altro stato confinante di nord-est, Urartu. Lo storico greco Erodoto ne parla attribuendo erroneamente a loro una parentela con gli Armeni e menziona i due re Gordio e Mida.

Capitale dello stato di Frigia fu, già nell'VIII sec. a.C., la città di Gordio sul fiume Sakarya. Il regno di Frigia fu travolto dall'arrivo dei Cimmeri e Gordio fu distrutta agli inizi del VII sec.

I Frigi intrattennero rapporti politici e commerciali con gli Assiri, gli Urartei e i Greci e la Frigia importava prodotti greci.

Data la scarsezza di fonti scritte in frigio le fonti utilizzabili per la ricostruzione della cultura e della religione frigia sono soprattutto le fonti classiche, quelle assire e i dati archeologici. Soprattutto notevoli sono i monumenti rupestri databili all'VIII e VII sec. che comprendono altari tagliati nella roccia e situati su una collina o prima di una parete rocciosa; sono noti soprattutto gli altari della cosiddetta Città di Mida nella quale vi sono molti monumenti rupestri. Qualche volta insieme all'altare vi è una stele, rappresentazione aniconica di una divinità. Un altro monumento significativo della cultura e della religione frigia sono le facciate cultuali rupestri; al centro della facciata vi era sovente la nicchia per la statua della divinità. Il motivo della facciata è lo sviluppo del motivo della porta che consente l'accesso all'interno della roccia dove la divinità vive, presente nella religione urartea.

Non si conosce molto delle divinità venerate dai Frigi; molto venerata fu la dea Kubelis (Kybele), il cui nome nelle iscrizioni più antiche ha l'appellativo di «madre». Essa aveva molte delle caratteristiche della grande dea Kubaba di Karkemish. Il culto di quest'ultima ebbe infatti una grande diffusione dal II millennio al I e si estese dal regno di Karkemish fino al Tabal e alle zone di popolazione luvica. Kybele aveva originariamente le caratteristiche di una dea dei raccolti, delle messi; il culto di Kybele dalla Frigia si diffuse nella Lidia e nell'Asia Minore greca e poi fino a Roma.

Kybele ebbe parecchi santuari in zone montuose dell'Asia Minore; il più famoso fu il tempio di Kybele Dindymeia, nella città di Pessinunte ai piedi del monte Dindymos da cui il nome di Dindymeia dato a Kybele. La dea fu rappresentata su vari rilievi rupestri con una lunga veste e un alto copricapo e con il leone, suo animale sacro. Alcuni studiosi ritengono che fosse rappresentata anche come un falcone. Essa è rappresentata a volte con suonatori di flauto e di cetra e recante un melograno (che era anche un attributo della dea Kubaba). Molte rappresentazioni di Kybele sono di periodo ellenistico e successivo, quando la dea fu identificata con Artemis.

I miti su Kybele sono noti solo da fonti tarde quindi è impossibile stabilire quali di essi abbiano origini antiche. Un mito narra che, scampati Deukalion e Pyrrha al diluvio, Kybele nacque da una pietra lanciata da Deukalion.

Divino compagno di Kybele fu Attis, il giovane pastore che presenta molte caratteristiche del dio Karhuha, compagno della dea Kubaba a Karkemish; i sacerdoti di Kybele, secondo le fonti classiche, erano eunuchi. I miti riguardanti questo dio sono tutti tardi, greci e romani, ma alcuni di essi riguardanti il culto di Kybele e Attis presentano analogie con miti hurrici e con la storia di Illuyanka.

I Frigi venerarono anche un dio della tempesta che è chiamato Zeus nelle fonti più tarde e che ebbe vari epiteti a seconda dei luoghi dove era venerato; a Gordio vi era probabilmente un piccolo tempio dedicato a questo dio; di esso si sono conservati resti del VI sec. a.C.. Il tempio di Zeus nella capitale della Frigia all'epoca di Alessandro Magno è ricordato nella storia del «nodo di Gordio» secondo la quale nel tempio vi era un carro del dio con un nodo che nessuno era mai riuscito a sciogliere; Alessandro Magno lo sciolse tagliandolo con la spada.

Si conosce anche il nome, Men, di una divinità lunare frigia, nei cui templi vi erano oracoli; è noto soprattutto da testi tardi e da raffigurazioni ellenistiche e romane; il suo culto si diffuse anche in Lidia e Caria e continuò nel culto del dio lunare luvio Arma, ben rappresentato nell'onomastica di epoca ellenistica e persiana.

I Frigi venerarono anche entità dei Traci come Dionysos e Semele.

Probabilmente ci furono anche influssi della religione greca su quella frigia; le fonti greche narrano che il re Mida aveva sposato una greca e che fu il primo sovrano straniero a portare doni al santuario di Delfi.

Gli scavi nella necropoli della città di Gordio hanno portato alla luce tombe rupestri ma soprattutto parecchi tumuli funerari che ricoprivano tombe con ricchi corredi; tra essi il cosiddetto Grande Tumulo fu considerato essere la tomba del re Mida; doveva essere alta 70 m., conteneva i resti di un uomo di 60 anni ca. e aveva un ricco corredo di oggetti in bronzo alcuni dei quali, soprattutto un certo tipo di coppe, sono stati

interpretati dagli archeologi come oggetti usati dal re che doveva avere una malattia che dette origine alla leggenda delle «orecchie d'asino». La necropoli di Gordio contiene tumuli dell'VIII fino al VI sec.

Un altro regno importante nei secc. VII e VI fu il regno di Lidia; il suo fondatore fu Gige, ricordato in un testo del re assiro Assurbanipal come Gugu, re dei Lidi; cercò l'alleanza degli Assiri contro i Cimmeri.

La dinastia dei Mermnadi, che ebbe inizio con Gige, estese il suo potere sull'Anatolia a nord del Tauro e sulle città della costa. L'ultimo re di Lidia prima che il regno fosse inglobato nell'impero persiano fu Creso. Capitale del regno fu Sardi dalla quale proviene la maggior parte delle iscrizioni e dei monumenti dei Lidi.

La lingua dei Lidi è correlata all'hittita e al luvio; le iscrizioni sono principalmente iscrizioni di fondazione e funerarie databili al periodo dal VI al IV sec. a.C. e ci danno il nome in lidio di alcune divinità, ma è soprattutto il nome greco delle divinità ad essere usato e conosciuto.

La religione dei Lidi subì influenze greche, data la vicinanza con gli Ioni, e la religione greca subì influssi lidi.

Tra le divinità venerate maggiormente ricordiamo Kufad(a) (o Kufav(a) o Kuwav(a)), una forma di Kybele probabilmente mutuata da Karkemish attraverso i Frigi; essa era a Sardi la protettrice della metallurgia. È noto a Sardi un tempio alla dea; essa vi era rappresentata con il suo animale simbolo, il leone, come Kubaba dei Luvi, e in mezzo a due serpenti. Non ci sono evidenze di un culto del dio compagno di Kybele, Attis.

Altra dea venerata dai Lidi fu Artemis, che fu molto importante nel *pantheon*; vi erano vari templi a lei dedicati in varie città del regno di Lidia, nei quali si veneravano forme diverse della dea.

I Lidi venerarono Zeus Lidio, soprattutto in epoca ellenistica e romana; il suo santuario principale era sul monte Tmolo. Il suo simbolo era la doppia ascia, come anche lo Zeus Cario e quindi erano originariamente dèi della tempesta. C'erano varie forme locali di Zeus venerate dai Lidi. Anche Apollon fu venerato dai Lidi.

Il dio Shanta (nome luvio) dei Lidi fu identificato dai Greci con Herakles. Il dio lunare luvio Arma è menzionato nei testi in lidio, ma nei periodi ellenistico e romano fu più venerato il dio lunare Men. Gli autori classici danno notizie della divinità Kore di Lidia, dea preposta alla vegetazione. I nomi greci delle divinità lidie rappresentano l'ellenizzazione delle divinità locali. Divinità originaria della Lidia fu Baki, identificato poi con Dionysos. Le notizie sulle divinità lidie vengono maggiormente dai periodi ellenistico e poi da quello romano che da quello lidio; miti dei Lidi sono ricordati da scrittori greci e latini.

In Lidia vi sono vari monumenti rupestri notevoli, tra i quali alcuni dedicati alla dea madre locale; sono note molte tombe rupestri, ma anche tombe a pozzo e la necropoli di Bin Tepe, a nord di Sardi, con un centinaio di tombe di forma circolare; tra queste si riteneva ci fossero le tombe di Gige e di Aliatte.

A sud della Lidia sono noti dall'VIII sec. i Cari, altra popolazione anatolica vicina ai Lidi; la loro religione è conosciuta solo da iscrizioni tarde e dalle fonti classiche. Sono pervenute iscrizioni dei Cari in scrittura alfabetica e provengono per lo più dall'Egitto, dove i Cari furono mercenari nell'esercito; una iscrizione caria importante si trova sulle pareti di un tempio a Karnak.

Tra le divinità venerate vi era il dio Arma, la divinità lunare luvia, ma è difficile riconoscere i nomi divini antichi e le concezioni religiose più antiche perchè le fonti sono principalmente in lingua greca. Zeus, con l'epiteto Cario, fu molto venerato ma erano venerati altri dèi della tempesta con il nome di Zeus ed epiteti diversi. Tra le divinità greche venerate vi erano Athena, Aphrodite, Artemis, Apollon. Alcuni miti cari sono chiaramente di origine anatolica.

Anche i Lici, che abitavano la penisola anatolica montuosa a sud-est della Caria, erano strettamente legati ai Luvi; la loro religione quindi ha elementi anatolici come quelle delle popolazioni anatoliche fin qui esaminate. La storia dei Lici si conosce però solo a partire dal VI sec. a.C. e le iscrizioni alfabetiche di Licia pervenute coprono un periodo dal VI al V sec..Anche la lingua licia è correlata al luvio; i testi sono soprattutto iscrizioni funerarie e anche per i Lici le notizie sulla loro storia e sulla loro religione vengono principalmente dagli autori classici; i nomi degli dèi che compaiono nelle iscrizioni sono anatolici e greci.

XI.5 – Gli Arabi

Gli Arabi compaiono nella documentazione cuneiforme intorno alla seconda metà dell'VIII sec. a.C. nelle iscrizioni di Tiglat-pileser III e di Salmanassar III, come alleati degli stati palestinesi della Siria interna e della Transgiordania.

L'ultimo re dell'impero neo-babilonese, Nabonedo, dopo alcuni anni di regno, si trasferì a Teima, città in un'oasi nella zona dello Higiaz nell' Arabia nord-occidentale e vi rimase per lunghi anni, lasciando sul trono di Babilonia suo figlio; quando ritornò a Babilonia, un anno dopo venne sconfitto dal persiano Ciro. I motivi che spinsero il sovrano ad insediarsi a Teima in Arabia restano discussi, ma certo il sovrano dovette comprendere l'importanza

della zona che, con alcune città quali Teima, Dedan, Khaybar e Yatrib (la Medina di Maometto), controllava le grandi carovaniere che dallo Yemen risalivano alla Siria e aveva perciò un'importanza primaria. Recentemente sono iniziati scavi a Teima e hanno cominciato a produrre interessanti testimonianze della presenza del re Nabonedo, tra cui una stele con iscrizione del sovrano.

Inoltre è stata anche trovata a Teima un'iscrizione aramaica del VII sec. a.C. che menziona un'entità chiamata Ahima; la stessa entità risulta venerata dagli Arabi deportati dagli Assiri nella città di Samaria dopo la presa della città nel 722 a.C..

Ma soprattutto nella parte meridionale della penisola arabica durante il primo millennio a.C. si svilupparono culture di lunga durata.

La penisola arabica presenta regioni climatiche differenti che hanno condizionato sia il sorgere delle culture sia il loro sviluppo. I regni sud-arabici erano noti agli autori classici con il nome di Arabia Felix, regione dalla quale arrivavano prodotti preziosi e esotici come l'incenso; nella Bibbia l'episodio della regina di Saba e della sua visita al re Salomone al quale ella offre i prodotti esotici del suo regno ha contribuito a creare un alone di fascino e mistero attorno a queste regioni. In effetti alcuni regni sud-arabici hanno avuto il controllo di grandi vie carovaniere che dall'Arabia arrivavano al Mediterraneo.

Il territorio degli antichi regni sud-arabici corrisponde all'attuale Yemen e alla regione del Dhofar in Oman. Al nord si conosce il regno di Main, al sud il regno di Saba con capitale Marib; vicino vi era il regno di Qataban, con capitale Timna, tutti regni vicini a wadi e poi ad est Shabwa, capitale del regno di Hadramawt.

Oltre che dagli scavi archeologici che sono iniziati tardi (dopo la I guerra mondiale) rispetto agli scavi in altre regioni del Vicino Oriente, la storia dei regni sud-arabici può essere ricostruita grazie alle fonti scritte costituite da iscrizioni monumentali e rupestri, più di 10000. La loro cronologia è ancora abbastanza discussa, soprattutto per quelle dei periodi più antichi; l'archeologia non consente di comprendere quando datare le origini di questi regni e i contatti con la Mesopotamia che sicuramente ci sono stati anche prima del primo millennio a.C.

Per tutto il millennio di storia sud-arabica i regni hanno lottato tra di loro, con un predominio del regno di Main nei secoli IV-II a.C. seguito poi da un periodo di predominio del Qataban.

Nel periodo dopo Cristo il regno di Saba ha molta importanza ma vede anche molte lotte interne; sono pervenute molte iscrizioni sabee.

Si tratta comunque di una cultura di sedentari differente dai nomadi del resto della penisola sud-arabica. Si pratica l'agricoltura

e nelle iscrizioni non si menziona il commercio che sembra essere negli autori classici l'attività più importante dell'Arabia Felix e che è menzionato solo nelle iscrizioni minee.

Moltissime iscrizioni sud-arabiche provengono dal mercato clandestino e questo complica naturalmente la loro fruizione per la ricostruzione sia della storia sia della religione dei vari regni.

La maggior parte delle iscrizioni è costituita da dediche a divinità e vi si menzionano nomi di templi; si conosce quindi un gran numero di divinità, delle quali è difficile conoscere però le caratteristiche, e l'esistenza di molti templi.

Ogni regno aveva il suo *pantheon* con una organizzazione interna e relazioni familiari anche se non sempre chiare, dal momento che non vi sono testi letterari né mitologici.

Il dio Athtar, preposto all'irrigazione, sembra essere l'unico dio ad avere un carattere sovranazionale; compare in moltissime iscrizioni. Etimologicamnete corrisponde alla dea mesopotamica Ishtar, ma è un dio maschile.

Il secondo posto varia nel *pantheon* dei diversi regni. Il dio Almaqah sembra avere un ruolo importante, forse di dio nazionale, a Saba; si conoscono vari templi a lui dedicati e nelle iscrizioni si menzionano persone a lui consacrate. Sono documentati banchetti rituali nel suo santuario di Gebel Lawd e si sa che si facevano olocausti per la salita al trono di un nuovo sovrano e alla conclusione di alleanze tra le varie tribù della federazione sabea. Sono documentate anche cacce rituali agli ibex e alle gazzelle. Una divinità sabea locale importante sembra essere il dio Ta'lab con 30 santuari.

Il dio Wadd aveva grande importanza in Main, 'Amm in Qataban e Siyan (etimologicamente simile al Sin mesopotamico) in Hadramawt.

Si conosce un lungo inno alla dea solare; è scritto su una roccia in una lingua particolare ed è in gran parte incomprensibile.

Sono documentati pellegrinaggi ai vari santuari sudarabici, a testimonianza dell'antichità di una pratica di culto che sarà poi molto diffusa nel mondo arabo islamico.

(M.G.B)

CAPITOLO XII

Dal periodo neo-babilonese ad Alessandro

XII. 1.1 – La fine dell'impero neo-assiro

Dopo la morte di Assurbanipal e con i suoi troppo deboli successori l'impero assiro diventa fortemente indebolito e nuove popolazioni, soprattutto i Medi, premono ai confini orientali. La Babilonia riprende la sua autonomia e nel 626 a.C. un caldeo, Nabopolassar, viene proclamato e riconosciuto re dai Babilonesi. Questi si allea con i Medi di Ciassare e attacca l'impero assiro, prendendo ad una ad una le principali città, a cominciare da Assur, Infine insieme assediano la grande capitale dell'impero, Ninive, la città più grande e potente del momento. Dopo tre mesi di assedio la capitale assira cade e viene saccheggiata e distrutta. L'esercito assiro e la corte si rifugiano in Alta Mesopotamia, a Kharran, dove Assur-uballit II è proclamato re d'Assiria. Ma ormai Medi e Babilonesi dominano su gran parte dell'impero assiro e nel 610, nonostante le truppe assire abbiano ricevuto l'aiuto degli Egiziani, vengono sconfitte. I santuari assiri vengono distrutti, la statua del dio Assur viene deportata in Babilonia, le città restano ridotte in rovina.

Ad Assur comunque una parte della popolazione resta nella città, della quale assume il controllo un rappresentante del re babilonese e una parte del palazzo viene rioccupata e si costruiscono anche due piccoli santuari nel cortile del tempio del dio Assur, che ora è in stato di abbandono. L'Assiria diventa parte della Babilonia; ormai tutto il territorio dell'impero assiro è nelle mani dei Babilonesi.

XII. 1.2 – L'impero neo-babilonese. Il re Nabopolassar

Il fondatore dell'impero è il re Nabopolassar (626-605). Egli si presenta nelle sue iscrizioni come un re di giustizia, pastore del suo popolo, prescelto di Marduk. Molto più che le sue imprese

Fig. 1
Le prime fasi dello scavo della missione tedesca alla porta di Ishtar a Babilonia nel 1902 (da Wilhelm 1998, p. 23)

militari, le iscrizioni di Nabopolassar ne esaltano l'operato soprattutto nell'edilizia sacra e profana. Come costruttore e restauratore di templi egli si presenta in molte iscrizioni, ma è particolarmente interessante un'iscrizione del re in cui egli narra il restauro da lui messo in atto della *ziqqurat* di Marduk a Babilonia, fornendo parecchi dettagli sulle tecniche costruttive e sulle misure. Sono menzionati tutti gli dèi maggiormente venerati dal sovrano, viene sottolineata la sua cura nei confronti delle divinità e soprattutto si può constatare come i rituali che il sovrano segue sono straordinariamente simili a quelli descritti da Gudea di Lagash nel XXII sec. a.C. Riportiamo qui l'intera iscrizione perché permette di constatare la persistenza di tecniche di costruzione e di rituali di fondazione rimasti sostanzialmente inalterati per millenni. Il re menziona la preparazione di mattoni cotti trattati con bitume per impermeabilizzarli (ma ciononostante la *ziqqurat* di Babilonia all'epoca di Alessandro Magno sarà in rovina), consultazioni oracolari per conoscere la volontà divina, rituali magici per le purificazioni, la posa della pietra di fondazione e su di essa di un chiodo di fondazione rappresentante il re con il canestro di lavoro sulla testa, identica a quelle statuette chiodo di fondazione che ci sono pervenute dal III millennio. Inoltre viene descritto il prezioso canestro di lavoro che il re e suo figlio primogenito sono orgogliosi di portare per le costruzioni e gli ingredienti come olii e spezie per preparare i mattoni e per purificarli:

> «A Marduk, il signore grande, il signore degli dèi, il potentissimo, il più generoso tra gli Igigi, colui che sovrasta gli Anunna, la luce degli dèi suoi padri, colui che risiede nell'Esagila, il signore di Babilonia, mio signore.
> Nabopolassar, il governatore di Babilonia, il re di Sumer e di Accad, il principe eccelso, colui al quale tendono la mano Nabu e Marduk, il sottomesso, l'umile, colui che ha imparato a temere profondamente il dio e la dea, il curatore dell'Esagila e dell'Ezida, che si preoccupa delle offerte regolari dei grandi dèi, sono io.
> Allorché, per volere di Nabu e Marduk, che amano il mio regno, e con la potente arma, la lancia di Girra, il terribile che colpisce con la folgore i miei nemici, io sottomisi l'Assiria, ridussi il suo Paese in cumuli di rovine e cenere, allora Marduk, il signore, mi ordinò, riguardo all'Etemenanki, la torre di Babilonia, che prima del mio avvento al trono si era deteriorata ed era crollata, di rendere solide le fondamenta fin nel cuore degli Inferi e di innalzare la sua cima fin nel cielo.

Io misi a disposizione picconi e zappe e forme di mattoni di avorio, ebano e legno di Magan. Molte maestranze, raccolte nel mio regno feci lavorare. Io stesso preparai i mattoni e li feci preparare ad altri, feci approntare mattoni cotti. Come un diluvio dal cielo, senza misura, come una inondazione devastatrice feci trasportare al canale Arakhtu creta e asfalto. Per incarico di Ea, per consiglio di Marduk, per ordine di Nabu e Nisaba, nella pienezza del cuore, che il dio, mio creatore, mi attribuì, con la mia grande lungimiranza, io riflettei. Mandai i miei lavoratori scelti; io stesso tracciai le dimensioni in base alla misura standard di 120 piedi. I supervisori fecero il tracciato e lo transennarono. L'oracolo di Shamash, Adad e Marduk implorai. Nel mio intimo io riflettei e diedi disposizioni circa le misure che i grandi dèi mi avevano comunicato tramite l'oracolo. Con l'aiuto della magia, la saggezza di Ea e Marduk, purificai questo posto. Sulla piattaforma originaria posai la pietra di fondazione. Oro, argento, pietre (preziose) dei monti e del mare sparsi nelle sue fondamenta; puro *zabshu*, olio fine, aromi e spezie versai tra i mattoni. Una figurina della mia persona regale che porta il cesto feci approntare e depositai sulla pietra di fondazione. Davanti a Marduk, mio signore, piegai la testa. I paludamenti, l'abito di cerimonia della mia dignità reale indossai, portai sulla testa mattoni e creta. Cesti feci ricoprire di argento e oro; a Nabucodonosor, mio figlio primogenito, il prediletto del mio cuore, feci portare creta e doni di vino, olio e incenso assieme a tutto il mio popolo. A Nabu-shum-lishir, il secondogenito, mia carne, progenie del mio cuore, per rallegrarlo, al mio prediletto, feci prendere piccone e zappa. Un cesto d'oro e d'argento gli appesi sul dorso. A Marduk, mio signore, lo donai. Il tempio, secondo il modello dell'E-babbar costruii con gioia ed entusiasmo e la sua cima feci alta come una montagna. Per Marduk, mio signore, come nei tempi antichi, per la meraviglia (di tutti) lo decorai.
O Marduk, mio signore, guarda benevolo alle mie buone azioni e con il tuo volere che è immutabile, possa la costruzione, l'opera delle mie mani, restare solida per sempre. Così come i mattoni dell'Etemenanki restano solidi per sempre, fa sì che anche le fondamenta del mio trono siano solide per i giorni lontani. O Etemenanki, al re che ti ha ricostruito, concedi la benedizione! Quando Marduk stabilisce con gioia la sua residenza in te, racconta allora a Marduk, mio signore, le mie buone azioni».

Sotto il regno di Nabopolassar ebbe la definitiva sistemazione in una serie di 5 tavolette il testo conosciuto come «Descrizione della città di Babilonia», o serie TIN.TIR dai due logogrammi con cui viene scritto in queste tavolette (firmate dallo scriba) il nome della città; la prima stesura di questo testo, come si è visto (v. pp. 362-363), risale al regno di Nabucodonosor I. Essa descrive la città sotto forma di un elenco e con una topografia tutta basata su elementi religiosi; si inizia con i nomi e gli epiteti di Babilonia, che contengono anche riferimenti alle feste e ai rituali che vi si svolgevano e così Babilonia è definita «la città della festa, della gioia, della danza, Babilonia, la città i cui abitanti celebrano costantemente gli dèi, Babilonia, la città privilegiata che libera il prigioniero, Babilonia, la città pura, ecc.» ; si enumerano poi (quarta tavoletta) i templi e i luoghi di culto cominciando dai santuari di Marduk,

l'Esagila e l'Etemenanki, e che nel conteggio finale sono considerati 43 centri di culto dei grandi dèi di Babilonia; si enumerano poi le porte della città (8), le mura di cinta (2), i canali (3), le strade della città (24) e i suoi distretti («10, i cui campi producono abbondanza»).

XII. 1.3 – Il re Nabucodonosor II

Alla morte del padre (605) viene proclamato re il principe ereditario Nabucodonosor. Per parecchi anni il nuovo re intervenne con campagne militari in Siria-Palestina.

Nel 601, in seguito al rifiuto del re di Giuda Yoakin di riconoscere la regalità e il potere di Babilonia sul suo regno, Nabucodonosor assediò Gerusalemme. Nel 597 la città cedette, fu saccheggiata dai Babilonesi che deportarono il re e l'*élite* a Babilonia. Sedecia, lo zio di Yoakin, fu insediato come re a Gerusalemme. Ma quando anche Sedecia si ribellò, Nabucodonosor partì con l'esercito verso la Palestina e mise l'assedio sia alla città fenicia di Tiro sia a Gerusalemme. La città resistette per due anni all'assedio poi si arrese nel 587; venne devastata, il tempio costruito dal re Salomone venne distrutto e una buona parte della popolazione fu deportata a Babilonia. Un'altra deportazione di Ebrei avvenne nel 582 perché alcuni gruppi di Ebrei resistevano ancora; alcuni di essi si rifugiarono in Egitto, mentre altri restarono in Palestina.

Una parte dei libri della Bibbia è stata scritta dopo la deportazione a Babilonia dell'*élite* del regno di Giuda. Gli Ebrei del regno di Giuda furono deportati nella Babilonia settentrionale e centrale tanto che si trova una città conosciuta come città di Giuda in Babilonia del Nord. Per gli Ebrei il contatto diretto con la cultura babilonese, i suoi miti e la sua religione fu molto importante e tante parti della Bibbia ne mostrano influenze notevolissime, come è ormai riconosciuto. È da ricordare che gli Ebrei cambiarono il loro calendario e adottarono il calendario lunare dei Babilonesi. Anche l'inizio del giorno, che per i Babilonesi era alla sera al sorgere della luna, fu adottato dagli Ebrei. Come sempre, molti furono gli influssi sia del conquistato sia del conquistatore e gli scambi culturali furono molteplici.

Riportiamo una pagina del profeta Geremia, che pure non è stato a Babilonia ed è rimasto in patria, ma che mostra come egli conosca bene le usanze dei Babilonesi. Il tono è ovviamente fortemente polemico, ma la sua descrizione delle statue degli dèi

mesopotamici è molto verosimile e conferma la ricostruzione che delle statue divine si può tentare grazie ai dati contenuti nei testi mesopotamici e siriani, data la scarsità di statue rinvenute negli scavi dei siti del Vicino Oriente antico, come si è già avuto modo di rilevare.

> Per i peccati da voi commessi contro Dio sarete condotti prigionieri in Babilonia da Nabucodonosor, re dei Babilonesi. Giunti, dunque, in Babilonia, vi resterete molti anni e un tempo lungo fino a sette generazioni; dopo, vi ricondurrò di là in pace. Ora, in Babilonia vedrete idoli d'argento, d'oro e di legno, portati a spalla, i quali infondono timore ai pagani. State attenti, pertanto, a non diventare simili agli stranieri; il timore dei loro dèi non si impadronisca di voi....Essi hanno una lingua levigata da un artiere, sono indorati e inargentati, ma sono simulacri falsi e non possono parlare. E, come si fa con una vergine vanitosa, prendono oro e acconciano corone sulla testa dei loro dèi. Capita anche che i sacerdoti, togliendo ai loro dèi oro e argento, se lo spendono, dandone anche alle prostitute nei lupanari. Adornano con vesti, come si fa con gli uomini, questi idoli d'argento, d'oro e di legno; ma essi non sono in grado di salvarsi dalla ruggine e dai vermi. Sono avvolti in una veste purpurea, ma bisogna pulire il loro volto a causa della polvere del locale, che si posa abbondante su di essi. Come un governatore di una regione, il dio ha lo scettro, ma non stermina colui che lo ha offeso. Ha il pugnale e la scure nella destra, ma non si libera dalla guerra e dai ladri. Per questo è evidente che non sono dèi: non temeteli, dunque!
> Poiché come un vaso di terra una volta rotto diventa inutile, così sono i loro dèi, eretti nei templi. I loro occhi sono pieni della polvere sollevata dai piedi di quelli che entrano. Sono recinte le loro dimore come si fa per uno che abbia recato danno al re e quindi deve essere condotto a morte; i sacerdoti assicurano i loro templi con portoni, con serrature e con spranghe, affinché non vengano derubati dai ladri. Accendono lumi, certamente più numerosi che per se stessi, ma gli dèi non ne vedono alcuno. Questi sono come travi del tempio; il loro interno, come si dice, viene divorato; essi non si accorgono neppure degli animali che strisciano dalla terra e li divorano insieme con le loro vesti. Il loro volto si annerisce per il fumo del tempio. Sul loro corpo e sulla testa svolazzano pipistrelli, rondini, uccelli e anche gli sparvieri. Di qui potete conoscere che non sono dèi: non temeteli, dunque! Non possono far risplendere l'oro di cui sono adorni per bellezza, se qualcuno non ne toglie la ruggine.... Senza piedi, vengono portati a spalla mostrando agli uomini la loro vergogna; arrossiscono anche i loro adoratori perchè qualora cadessero per terra, non si rialzerebbero da sé. si pongono offerte innanzi a loro come a morti. ...Come mai si chiamerebbero dèi? Poiché perfino le donne sono ammesse al servizio di questi idoli d'argento, d'oro e di legno. E nei loro templi i sacerdoti siedono con le vesti stracciate, la testa e le guance rasate, con il capo scoperto. Emettono grida e gemiti davanti ai loro dèi come fanno alcuni durante un banchetto funebre.
> Gli idoli sono opera di artefici e di orefici; essi non diventano niente altro che ciò che gli artisti vogliono che siano. Coloro che li lavorano non diventano longevi e come potrebbero le cose da essi eseguite essere dèi? Quelli lasciarono ai loro posteri menzogna e ignominia. Infatti, quando sopraggiungono la guerra e la calamità, i sacerdoti si consigliano fra di loro sul come potranno

nascondersi insieme con i loro dèi. Come, dunque, non si comprenderebbe che non sono dèi coloro che non possono salvare sé stessi né dalla guerra né dai mali?
Dopo ciò, si conoscerà che gli idoli di legno, indorati e argentati, sono una menzogna; a tutte le genti e ai re sarà noto che essi non sono dèi ma opera delle mani degli uomini e che sono privi di qualsiasi qualità divina. Per chi, dunque, non sarà evidente che non sono dèi? Essi, infatti, non possono costituire un re sul paese né concedere la pioggia agli uomini; non rendono giustizia neppure a se stessi né liberano l'oppresso, essendo impotenti come cornacchie fra il cielo e la terra. Infatti, qualora il fuoco si attacchi al tempio di questi dèi di legno o indorati o argentati, i loro sacerdoti fuggono e si salvano mentre essi come travi bruciano là in mezzo. A un re e ai nemici non possono resistere. Come, dunque, si può ammettere e pensare che essi siano dèi?»

XII. 1.4 – La città di Babilonia e Nabucodonosor II

Nabopolassar e Nabucodonosor, grazie al grande bottino riportato dalle loro campagne militari e all'abbondanza di manodopera, si dedicarono all'impresa di rendere Babilonia una magnifica capitale, intraprendendo grandi lavori di restauro degli edifici principali della città; restaurarono anche i templi di altre grandi città.

Le iscrizioni dei sovrani neo-babilonesi non hanno il genere annalistico di quelle dei re assiri e ricordano soprattutto le attività costruttive dei sovrani, in primo luogo l'edificazione di templi. Le iscrizioni di Nabucodonosor consentono di conoscere le moltissime costruzioni intraprese dal sovrano per rendere Babilonia la più bella città del mondo. Del resto i re neo-babilonesi non ebbero residenze secondarie in altre capitali minori del loro regno e concentrarono tutto il loro programma di abbellimenti su Babilonia che resterà la capitale incontrastata della regione anche sotto i Persiani e con Alessandro Magno.

Ai templi di Babilonia furono fatte donazioni di terre e fu reso loro onore con offerte ricchissime; grazie anche alle ricchezze e alla manodopera che era loro attribuita, divennero organismi potentissimi e straordinariamente ricchi come mai era successo prima.

Con Nabucodonosor la città di Babilonia diventa la più grande e favolosa capitale che il Vicino Oriente abbia mai avuto; si estendeva su una superficie enorme per una città dell'epoca: circa 1000 ettari. Ed è la città di Nabucodonosor e di poco successiva quella che è stata portata alla luce dagli scavi e che si può meglio ricostruire. Sono note le imponenti doppie cinta di mura sulle quali si aprivano 8 o 9 porte che davano su vie processionali. La via processionale che conduceva dal tempio di Marduk alla porta di Ishtar, quella più nota, era rivesti-

ta di mattoni smaltati colorati di colore blu e decorati con tori e animali fantastici di vario genere; è stata scavata per 900 m. di lunghezza. Attraversava un'altra arteria che portava al ponte sull'Eufrate. Oltre al grande polo religioso rappresentato dal tempio di Marduk, vi erano a Babilonia una cinquantina tra templi e cappelle, oltre naturalmente a vari palazzi reali.

Fig. 2 Modello della *ziqqurat* di Babilonia nella ricostruzione di Hansjörg Schmid (da Wilhelm 1998, p. 27)

Il dio Marduk aveva un complesso cultuale che era un insieme architettonico di due santuari principali nel centro della città, sulla riva est dell'Eufrate: il tempio basso, l'Esagila e il complesso Etemenanki che ospitava la *ziqqurat*, la torre di Babilonia. Questo luogo di culto di Marduk era esaltato dai testi contemporanei come il centro del mondo; e così pure la città di Babilonia, che ospitava tale santuario, era il centro dell'universo, sede politica di quel re che era il rappresentante e il prescelto sulla terra di Marduk.

L'Esagila era chiamato anche il «palazzo degli dèi»; aveva molte cappelle e podii per il culto di numerose divinità del *pantheon* babilonese che comprendeva anche antiche divinità sumeriche.

Annesso al tempio vero e proprio vi era un complesso di corti. Una serie di porte menzionate nei testi immettevano da una corte all'altra e dagli edifici che sulle corti si affacciavano e, attraverso queste, si svolgeva un percorso cultuale. Le porte erano decorate con statue che rappresentavano i mostri primordiali contro i quali Marduk aveva combattuto.

Gli ambienti destinati alla divinità furono decorati magnificamente da Nabucodonosor II. Soprattutto la cella di Marduk aveva il soffitto decorato d'oro e vi erano rappresentati tutti gli esseri primordiali mostruosi sui quali Marduk aveva trionfato. Nei locali destinati a Marduk vi erano arredi preziosissimi; ne faceva parte la tavola sulla quale al dio venivano offerti i quattro pasti quotidiani che erano forniti dal re in quanto provveditore dell'Esagila. Vi erano, oltre al tavolo, oggetti in oro contenenti offerte, un brucia-profumi.

La cella di Sarpanitum conteneva il letto degli sposi divini. Gli arredi dell'Esagila si conoscono da un testo del re assiro Assurbanipal, che restaurò ciò che era stato portato via dal re Sennacherib quando aveva attaccato Babilonia.

Fig. 3
I resti della *ziqqurat* di Babilonia (da Wilhelm 1998, p. 14)

La descrizione del letto fornita da Assurbanipal permette di sapere che esso aveva le fiancate placcate d'oro, alla testa aveva un dragone, quasi tutte le sue parti erano in oro e pietre preziose. I piedi del letto avevano la forma di *lamassu,* dei geni protettori.

Si conosce l'esistenza di un trono del dio Marduk, di legno prezioso e anch'esso decorato con motivi analoghi e fatto in metalli e pietre preziose; poggiava su piedi di pietra decorati con dee che reggevano vasi zampillanti. Non è stata rinvenuta la statua di culto di Marduk.

L'Esagila doveva avere un immenso tesoro che servì più volte a pagare eserciti e che fu in parte nascosto dai sacerdoti del tempio. Sotto il suolo di una casa partica è stato ritrovato un sigillo di lapislazzuli, proveniente dal tesoro dell'Esagila, dedicato al dio Marduk da un re della II dinastia di Isin, Marduk-zakir-shumi I alla fine del IX sec. a.C.

Del complesso Etemenanki faceva parte la *ziqqurat* che aveva una base quadrata di 90 m. di lato; la scala monumentale partiva da una distanza di altri 52 m. dalla base, sul lato sud. Era alta circa 90 m. e aveva sette piani; era posta a nord dell'Esagila. A volte nei testi tutto il complesso sacro era chiamato con questo nome e comprendeva anche la *ziqqurat.* Il tempio in cima alla *ziqqurat,* il *sancta sanctorum,* era di dimensioni ridotte.

Oltre ai 43 templi principali della città interna, dedicati alle divinità più importanti del *pantheon* mesopotamico, vi erano a Babilonia numerose cappelle e altari nelle strade, recanti un simbolo divino; essi servivano come tappa, dove venivano recitate preghiere nel corso delle processioni e soprattutto nella grande e solenne processione della Festa del Nuovo anno.

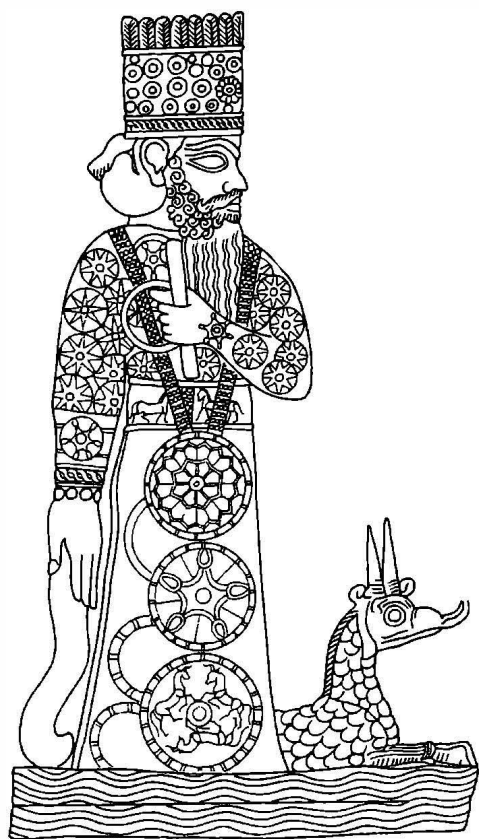
Fig. 4
La torre di Babele, dipinto di L. van Valkenborch, Mainz, Landesmuseum (da Wilhelm 1998, p. 15)

Sulla riva destra del fiume sono stati ritrovati 8 templi; 8 altri templi sono stati localizzati approssimativamente, grazie ai testi. Il tempio *akitu,* dove giungeva la statua del dio Marduk durante la festa dell'*akitu,* e che era sicuramente fuori della cerchia delle mura, non è stato ritrovato.

Gli dèi principali del *pantheon* avevano parecchi santuari. Ishtar, la grande dea sotto la cui protezione era posta la difesa della città e che aveva l'appellativo di Dama di Babilonia (Bêlet-Bâbīli), aveva 5 templi in città in vari quartieri e nei diversi templi era venerata sotto aspetti diversi. Nel quartiere dedicato a Marduk si adorava Ishtar come dea principale della città, superiore alla stessa sposa di Marduk, Sarpanitu.

Nabucodonosor II, nella sua titolatura, si proclamò come «colui che provvede all'Esagila e all'Ezida»; l'Ezida (lett. la casa pura) era il tempio di Nabu nella sua città santa di Borsippa, a 15 km. a sud di Babilonia. Nabucodonosor II venerò moltissimo anche questo dio, figlio di Marduk, dio preposto alla scrittura e alle scienze, detentore delle tavole dei destini del mondo e degli uomini. L'Ezida fu oggetto di molti lavori da parte di Nabucodonosor.

Fig. 5
Impronta di sigillo cilndrico raffigurante il dio Nabu che combatte contro due tori alati (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 231 fig. 9)

Fig. 6
Restituzione grafica del particolare di un sigillo raffigurante il dio Marduk (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 230 fig. 7)

Un'iscrizione di fondazione di Nabocodonosor ritrovata a Babilonia nel tempio della dea della medicina, Gula, conferma ancora i rituali che si compivano nel momento della costruzione o ricostruzione di un tempio e che abbiamo già visto compiuti da Nabopolassar per la ricostruzione della *ziqqurat.* Nabucodonosor racconta che, quando decise il restauro del tempio della dea Gula, fece scavare e ritrovare le antiche fondazioni del tempio che era caduto in rovina; ritrovò il muro di cinta, rinforzò i suoi muri con bitume e mattoni cotti. Consultò gli oracoli di Adad e Shamash, che avevano grande parte nelle pratiche della divinazione e della magia. Costruì anche un talismano per allontanare la malattia e lo mise nelle fondazioni del tempio. Il tempio divenne alto come una montagna. Tutti i sovrani neo-babilonesi furono molto rispettosi dei loro predecessori e lasciarono nelle fondamenta dei templi da loro restaurati i chiodi di fondazione iscritti da questi depositati.

XII. 1.5 – Il re Nabonedo

La successione di Nabucodonosor fu difficile ma alla fine prevalse Nabonedo (555), che non apparteneva alla famiglia regnante ma era figlio di una sacerdotessa del dio lunare Sin del grande tempio dell'Alta Mesopotamia a Kharran, portata alla corte di Babilonia quando Kharran, ultima roccaforte degli Assiri, era caduta nelle mani dei Babilonesi.

Nabonedo iniziò una serie di restauri nei templi babilonesi e cercò di regolarne la gestione, obbedendo quindi alla tradizione dei

re babilonesi che lo avevano preceduto. Con grande attenzione al passato, come ci dice nelle sue iscrizioni, cercò di seguire e ripristinare le più antiche strutture architettoniche e l'organizzazione del culto dei tempi antichi. Sono documentati suoi rifacimenti del tempio del dio Shamash a Larsa, come già aveva fatto Nabucodonosor. Il tempio di Larsa nel I millennio costituiva un grande complesso comprendente una *ziqqurat*, un tempio, vari ampi cortili e edifici annessi.

Nell'anno 5 del suo regno, Nabonedo, dopo una grande spedizione militare che partendo dalla Palestina era giunta al deserto arabico fino all'oasi di Teima, stabilì la sua residenza in Arabia e vi risiedette per 10 anni dal 551 al 541, lasciando al figlio la reggenza a Babilonia. Nonostante molte ipotesi, le fonti a nostra disposizione non consentono di conoscere esattamente i motivi per cui Nabonedo si trasferì a Teima. Forse ci furono anche motivi religiosi. Infatti Nabonedo, figlio di una sacerdotessa del dio lunare Sin di Kharran, cercò di stabilirsi in un luogo come Teima che era un altro centro religioso dove era venerato il dio lunare. A Ur, altro centro di culto del dio lunare, pose una sua figlia come sacerdotessa, come due iscrizioni su barilotti d'argilla, ora al Louvre, hanno permesso di apprendere.

I due testi dimostrano la grande venerazione di Nabonedo per la divinità lunare, anche quella venerata a Ur. Il re dice: «Per Sin, il grande signore, che abita l'Ekishshirgal, che si trova a Ur, ho stabilito al massimo le sue offerte fisse e ho reso magnifiche le sue offerte facoltative. Come io mi sono preoccupato del suo santuario e ho implorato la sua maestà, ho mostrato ogni rispetto ai suoi desideri e li ho tenuti in gran conto. Non ho rifiutato nessun suo desiderio e ho obbedito a ogni suo ordine, ho elevato al suo sacerdozio la figlia gioia del mio cuore e l'ho chiamata Bel-shalti-Nanna; poi l'ho fatta entrare nel Egipar» (Schaudig 2001). È evidente che Nabonedo ha consultato attraverso oracoli la volontà del dio che gli ha suggerito di consacrargli la figlia e ha imposto un nome nuovo a sua figlia, nome composto con il nome della divinità a cui veniva consacrata. Emerge chiaramente, da questa e dalle altre iscrizioni, che Nabonedo venerò particolarmente questo dio; cercò anche inutilmente di farlo assurgere alla posizione di divinità principale del *pantheon* babilonese, soprattutto durante i suoi dieci anni a Teima. Questo suscitò sicuramente un duro contrasto con il clero babilonese, legato a forti privilegi e detentore di un grande potere. È certo comunque che il re per anni non partecipò personalmente al rituale del Nuovo anno, suscitando la disapprovazione dei suoi sudditi che

consideravano indispensabile per la prosperità del regno la presenza del re a questa celebrazione.

Dopo 10 anni a Teima in Arabia il re Nabonedo ritornò a Babilonia, riprendendo prepotentemente in mano il potere.

Il tempio di Sin a Kharran venne restaurato, come già avrebbe voluto fare all'inizio del regno. Molte notizie sul culto del dio Sin a Kharran e sul restauro del tempio compiuto da Nabonedo sono in una stele funeraria ritrovata in questa località e dedicata alla madre di Nabonedo, Adda-guppi, sacerdotessa del dio lunare a Kharran per molti anni e che con la sua vita lunga 104 anni vide molti re assiri e babilonesi avvicendarsi e assistette anche alla fine dell'impero assiro.

Riportiamo per intero l'iscrizione sulla stele perché, oltre a percorrere un lungo periodo di storia mesopotamica, offre uno spaccato della vita religiosa dell'epoca, informando anche di qualche pratica funeraria. In particolare da questa stele e da un altro testo dell'epoca che riguarda invece la lamentazione per la moglie di Nabonedo, si apprende che in quest'epoca il lutto per la morte di un congiunto durava 7 giorni.

Stele di Adda-Guppi, madre del re Nabonedo.

«Io sono Adda-guppi, la madre di Nabonedo, re di Babilonia, devota degli dèi Sin, Ningal, Nusku e Sadarnunna, i miei dèi, colei che dall'infanzia è stata sollecita delle loro divinità.
Quando, nel 16° anno di Nabopolassar, re di Babilonia, Sin re degli dèi, si adirò con la sua città e il suo tempio e se ne salì in cielo, la città e il popolo che vi abitava andarono in rovina. Ora per quanto concerne le cappelle di Sin, Ningal, Nusku e Sadarnunna, io le ho curate e sono stata una adoratrice delle loro divinità e ho tenuto in ordine i paludamenti di Sin, re degli dèi: notte e giorno avevo solo in mente la sua grande divinità. Ogni giorno, senza interruzione, finché vivrò, di Sin, Shamash, Ishtar e Adad, sarò la loro devota in cielo e terra. Le benedizioni per me, le buone cose che essi mi diedero, io, nel giorno e nella notte, nel mese e nell'anno, ho restituito loro. Mi sono curata dei paludamenti di Sin, re degli dèi; giorno e notte i miei occhi erano rivolti a lui, in preghiera e umiltà ero inchinata davanti a loro e così pregavo: «Possa il tuo ritorno nella tua città essermi annunziato, che il popolo, le teste nere, possano adorare la tua grande divinità».
Per intenerire il cuore del mio dio e della mia dea, un vestito di lana fine, gioielli, argento, oro, un nuovo abito, profumi, olio dolce, non applicai al mio corpo, ma andavo vestita con un abito dimesso, i miei movimenti erano silenziosi, io proclamavo le loro lodi: la gloria della mia città e della mia dea albergava nel mio cuore; io vegliavo su di loro, non omisi mai di fare buone azioni, e anzi le offrivo loro.
Dall'anno 20° di Assurbanipal, re d'Assiria, in cui sono nata, fino all'anno 42° di Assurbanipal, al 3° anno di Assur-etil-ilani, suo figlio, al 21° anno di Nabopolassar, al 43° anno di Nabucodonosor, al 2° anno di Amel-Marduk, al

4° anno di Neriglissar, in 95 anni del dio Sin, signore degli dèi del cielo e della terra, in cui io mi presi cura delle cappelle della sua grande divinità, per le mie buone azioni egli guardò a me con un sorriso, ascoltò le mie preghiere, esaudì le mie richieste, l'ira del suo cuore svanì.
Con l'Ekhulkhul, il tempio di Sin che è a Kharran, la sede che è la delizia del suo cuore, egli si riconciliò, ebbe riguardo; Sin, il re degli dèi, guardò a me e a Nabonedo, mio unico figlio, frutto del mio ventre, e lo chiamò alla regalità e gli affidò il governo regale di Sumer e di Akkad e consegnò nelle sue mani tutti i paesi dai confini dell'Egitto fino al Mare Superiore e persino al Mare Inferiore.
Alzai le mie mani a Sin, re degli dèi, implorando umilmente così: «Nabonedo, mio figlio, frutto del mio ventre, amato da sua madre, tu hai chiamato alla regalità, tu hai pronunziato il suo nome; per ordine della tua grande divinità possano i grandi dèi camminare ai suoi due lati, possano provocare la caduta dei suoi nemici; non dimenticare e tieni alto l'Ekhulkhul e il completamento delle sue fondazioni!».
Quando nel mio sogno ebbe posto le sue mani su di me, Sin, il re degli dèi, mi parlò così: «Con te io voglio mettere nelle mani di Nabonedo, tuo figlio, il ritorno degli dèi e il santuario di Kharran; egli costruirà l'Ekhulkhul, perfezionerà la sua struttura, e Kharran più di prima egli ricostruirà e restaurerà al suo posto. Egli afferrerà la mano di Sin, di Ningal, di Nusku e Sadarnunna e li farà entrare nell'Ekhulkhul».
La parola di Sin, re degli dèi, che egli rivolse a me, io rispettai e constatai la sua applicazione: Nabonedo, il mio unico figlio, il frutto del mio ventre, rese perfetti i riti dimenticati di Sin, Ningal, Nusku e Sadarnunna, e costruì exnovo l'Ekhulkhul e perfezionò la sua struttura, Kharran più di prima rese perfetta e restaurò al suo posto; egli afferrò la mano di Sin, Ningal, Nusku e Sadarnunna, e in mezzo a Kharran nell'Ekhulkhul, la sede, delizia dei loro cuori, con gioia e letizia li fece abitare.
Ciò che dai tempi precedenti Sin, re degli dèi, non aveva fatto e non aveva concesso a nessuno, lo fece per amore verso di me che avevo sempre adorato la sua grande divinità, che mi ero preso cura dei suoi paludamenti: Sin, re degli dèi, sollevò la mia testa e mi pose un buon nome nel paese; lunghi giorni, anni di delizia del cuore, egli moltiplicò per me. Dal tempo di Assurbanipal, re d'Assiria fino al 9° anno di Nabonedo, re di Babilonia, il figlio, frutto del mio ventre, 104 anni di felicità, con il timore che Sin, re degli dèi, mi aveva infuso, mi fece vivere, proprio me: la vista dei miei occhi è limpida, io sono eccellente nel comprendere, le mie mani e i miei piedi sono sani, le mie parole sono scelte, cibo e bevande li digerisco bene, la mia apparenza è gradevole, il mio cuore è gioioso. Ho visto i miei discendenti fino alla quarta generazione in buona salute, io mi sento realizzata nella discendenza.
O Sin, re degli dèi, tu hai guardato a me con benevolenza, hai allungato i miei giorni: Nabonedo, il re di Babilonia, il mio figlio, ho consacrato a Sin, mio Signore. Per tutto il tempo che vivrò, che egli non pecchi contro di te. Il genio del bene, il genio del bene che tu mi hai concesso e che mi ha permesso di avere discendenza, concedilo pure a lui, e cattiveria e offesa contro la tua grande divinità non gli consentire, ma fa sì che egli adori la tua grande divinità.
Nei 21 anni di Nabopolassar, re di Babilonia, nei 43 anni di Nabucodonosor, figlio di Nabopolassar, e nei 4 anni di Neriglissar, re di Babilonia, quando essi esercitarono la regalità, per 68 anni io li rispettai con tutto il mio cuore, io vegliai su di loro. Nabonedo, mio figlio, frutto del mio ventre, davanti a

Nabucodonosor, figlio di Nabopolassar, e davanti a Neriglissar, re di Babilonia, ho fatto sì che prestasse servizio; giorno e notte egli vegliò su di loro, egli fece continuamente ciò che piaceva ad essi; egli rese il mio nome gradito a loro e, come fossi una loro figlia, essi sollevarono la mia testa.
Io nutrii i loro spiriti e ricche offerte di incenso, di dolce profumo stabilii per loro e non li feci mancare mai.
Ora, nel 9° anno di Nabonedo, re di Babilonia, si compì il suo fato e Nabonedo, re di Babilonia, suo figlio, frutto del suo ventre, inumò il suo corpo e vestiti splendidi, un mantello lucente... oro... pietre belle, pietre preziose, pietre pregiate...; con olio dolce unse il suo corpo, lo seppellirono in un posto segreto. Buoi e pecore ingrassate egli sgozzò davanti ad esso».

XII. 1.6 – Il pantheon *nel periodo neo-babilonese*

Il *pantheon* neo-babilonese ha come divinità principale il dio Marduk di Babilonia considerato il re degli dèi, menzionato nei testi fino a che sarà vivo il tempio di Babilonia, anche con il nome di Bêl «il Signore». In Babilonia egli assunse molte delle prerogative di altri dèi mesopotamici quali Anu, Enlil e Ea.

Oltre alla devozione per il dio Marduk i sovrani neo-babilonesi venerarono grandemente il figlio di Marduk, il dio Nabu, dio della saggezza, della scienza, protettore degli scribi. Del resto il nome dei sovrani neo-babilonesi Nabopolassar, Nabucodonosor, Nabonedo, che sono tutti una invocazione a Nabu, dimostrano la venerazione per il dio. Anche la paredra del dio, Tashmetu, fu molto venerata.

Si conosce un bellissimo inno acrostico di esaltazione del dio composto per il re Nabucodonosor. Il testo è diviso in quattro strofe di 10 linee e ciascuna linea di ogni strofa comincia con lo stesso segno. Letti di seguito, tutti i segni iniziali delle strofe formano il nome di Nabu. Ma tutte le prerogative di Nabu ricordate in questo inno sono anche attribuite in altri inni al dio Marduk; si pensa che, data l'importanza che assume il culto di Nabu nel I millennio, gli siano state attribuite le prerogative di suo padre.

Oltre a Marduk e a Nabu altre divinità del *pantheon* mesopotamico mantengono un ruolo importante nelle loro città; tra essi i tre grandi dèi Anu, Enlil e Ea. Le divinità Shamash, Sin, Adad continuano ad avere un ruolo fondamentale. Ishtar è la figura femminile maggiore del *pantheon* neo-babilonese. Il suo santuario principale continua ad essere quello antico di Uruk da cui ella deriva il suo nome di «Urukita» o di «Signora di Uruk»; altre forme locali della dea sono venerate a Babilonia, Akkad, Nippur, Kish, Sippar.

Altre divinità venerate sono Nergal e la sua paredra Ereshkigal e naturalmente Sarpanitum, paredra di Marduk. Molto venerata risulta essere la dea della medicina Gula.

La lista lessicale sumerico-accadica AN-*Anum* (vedi p.) documenta per questo periodo un grandissimo numero di divinità, oltre alle principali qui menzionate.

XII. 1.7 – L'onomastica

L'onomastica riproduce il quadro finora tracciato delle divinità legate ai loro tradizionali luoghi di culto.

Marduk nell'onomastica è molto attestato sia sotto la forma di Marduk sia sotto il nome di Bel e anche Nabu è molto attestato.

Esempi di onomastica neo-babilonese:

Bêl-šar-uṣur «O dio Bel (Marduk), proteggi il re» Belsazzar, Baltazar

La-abašši-Marduk «O dio Marduk, non porto vergogna»

Nabû-apli-uṣur «O dio Nabu proteggi la mia discendenza»

Nabû-kudurri-uṣur «O dio Nabu proteggi il mio erede»

Amēl-Marduk (letto anche *Awīl-Marduk* «uomo di Marduk», re di Babilonia (562-560), figlio di Nabucodonosor II, il biblico Ewil-Merodach.

Marduk-apla-iddina «Marduk ha dato un erede (un primogenito)», re di Babilonia e capo della tribù caldea del Bit Yakini, il famoso Merodach-baladan della Bibbia.

Marduk-bêl-usate «il dio Marduk è il signore del soccorso»

Marduk-zākir-šumi «il dio Marduk ha dato il nome»

Nabû-apla-uṣur «Nabu proteggi l'erede», Nabopolassar, re di Babilonia (626-605), primo re della dinastia neo-babilonese.

Nabû-kudurri-uṣur «Nabu, proteggi il mio rampollo» Nabucodonosor I, re della II dinastia di Isin (XII sec. a.C.); Nabucodonosor II (VI sec. a.C.), re di Babilonia.

Nabû-na'id «Nabu incute timore» Nabonedo (555-539 a.C.), l'ultimo re della dinastia neo-babilonese

Nabû-zēra-iddina «Il dio Nabu mi ha dato una discendenza»

Si nota che i nomi composti con il nome di Shamash e della sua paredra Aya sono i più frequenti a Sippar e a Larsa; a Ur predominano nomi con il dio Sin, a Nippur quelli con Enlil, a Uruk quelli con Ishtar, Anu e Nanaya. I nomi con il dio Nabu, il figlio di Marduk, sono molto frequenti in tutto il territorio e non solo nella sua città Borsippa, anche perché è un dio molto vene-

rato che acquista sempre più importanza. Egli assume un ruolo molto significativo anche nella festa del Nuovo Anno a Babilonia.

Marduk è il dio della religione ufficiale dello stato. Ma a Nippur, ad esempio, il culto di Enlil sicuramente aveva una rilevanza maggiore rispetto al culto di Marduk. E in effetti, quando l'impero babilonese cadrà e Babilonia sarà integrata nell'impero achemenide, risorgeranno le tradizioni e i culti degli dèi locali a testimoniare che il culto di Marduk era un culto ufficiale, imposto dal potere politico. Nonostante l'arrivo delle popolazioni aramaiche non sembra che ci sia stata un'introduzione di divinità straniere di origine non babilonese.

XII· 1.8 – L'istituzione dell'oblazione

Nelle fonti mesopotamiche, soprattutto della Babilonia del I millennio e in particolare in epoca neo-babilonese si ritrova la menzione frequente di oblati (*širku,* dal verbo *šarâku* «offrire»), persone che venivano dedicate alla divinità. Questa categoria comprendeva anche una gran parte del personale dei templi che vivevano in una situazione di quasi schiavitù. Costituivano la manodopera dei templi, da essi dipendente e ad essi appartenente; lavoravano nei possedimenti e in tutte le attività dei santuari. Poteva essere il re a donare dei prigionieri di guerra al tempio oppure erano dei privati che donavano al dio dei loro schiavi; in entrambi i casi, questi diventavano oblati. Andavano a far parte degli oblati anche gli orfani, i trovatelli, i figli illegittimi, le vedove e tutti quelli che non avevano possibilità di sostentamento dal momento che, come si è visto, il tempio mesopotamico assunse, già a partire dal III millennio, un ruolo di protettore dei deboli.

Il fenomeno degli oblati è ben conoscibile soprattutto grazie a testi di epoca neo-babilonese. Da questo periodo è evidente che l'oblazione poteva essere volontaria; persone prive di sostentamento, in particolari momenti difficili, potevano donare i propri figli al tempio nella speranza di garantire loro il nutrimento; alcuni donavano se stessi. Essi venivano registrati tra il personale del tempio. Si conoscono i casi di fanciulle orfane e di vedove che diventano oblate e per le quali c'è l'interdizione dal matrimonio. Non si può comprendere appieno se tra le oblate di un tempio ci fossero anche le ierodule, le prostitute sacre.

Le condizioni di vita degli oblati erano dure. Si conoscono da testi neo-babilonesi casi di oblati che cercano di fuggire dal tempio. Allora il tempio faceva tatuare sulle mani degli oblati il simbolo del dio o della dea cui essi erano dedicati; venivano poi registrati su un registro tenuto dal capo degli oblati. Anche se la maggior parte degli oblati faceva parte di una manodopera non specializzata, tra di loro vi erano anche artigiani con competenze diverse e alcuni potevano avere incarichi importanti. Il loro statuto non conferiva ad essi alcuna autorità in materia di religione e non implicava una partecipazione agli atti di culto. Erano semplicemente dei lavoratori che appartenevano al tempio (Joannès 2000).

XII. 1.9 – Testi di epoca neo-babilonese

Si conoscono molte preghiere di epoca neo-babilonese; si celebra la gloria degli dèi con inni, i più celebri dei quali sono quelli dedicati a Shamash, Marduk e Ishtar. Con le preghiere penitenziali, chiamate «per riappacificare il cuore irritato (degli dèi)» (eršaḫunga), si richiedeva il perdono per gli errori commessi.

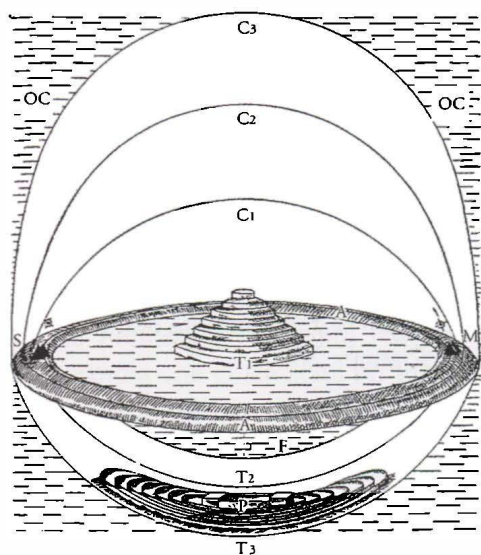
Si recitavano le lamentazioni in sumerico per implorare il soccorso degli dèi.

Dal periodo neo-babilonese sono pervenuti alcuni frammenti che contengono circa 40-50 linee di una versione neo-babilonese del poema di Gilgamesh accadico, che ha qualche variante rispetto a quella ninivita e che dimostra quante versioni circolassero dell'opera.

Parecchi testi di epoca neo-babilonese permettono di comprendere che la festa principale che si svolgeva a Babilonia in quanto capitale politica e religiosa dell'impero era la festa del Nuovo Anno (la festa *akitu*). Una buona parte del rituale si svolgeva nel tempio principale di Babilonia, l'Esagila.

Notizie e dettagli su questa festa sono fornite da molte iscrizioni e testi di culto, ma il completo svolgimento di questo rituale così importante resta pur-

Fig. 7
Figurine di argilla con raffigurazione di *apkallu* (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 366)

Fig. 8 Ricostruzione della concezione del cosmo babilonese (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 216)

troppo difficile da conoscere in tutti i particolari; infatti il testo più comprensibile del rituale parla solo di quanto avveniva nei primi cinque giorni del suo svolgimento e ha parecchie lacune. Il testo più completo è di epoca seleucide (III sec. a.C.), cioè molto tardo, considerando che la festa era celebrata già da molti secoli. Altri testi del rituale provengono da Kharran, Assur e Ninive ma sono molto frammentari e sono stati scritti in periodi distanti tra loro; quindi la ricostruzione esatta e completa del rituale non è facile e resta in parecchi punti ipotetica.

Come si è visto per tutti i periodi della storia mesopotamica, la comprensione del mondo da parte dei Mesopotamici faceva continuamente riferimento al mondo divino; gli dèi erano i soli detentori della conoscenza. Per questo la letteratura scientifica mesopotamica è legata alla letteratura religiosa e continua ad esserlo strettamente anche nel periodo neo-babilonese.

In questa epoca gli scribi cercarono di far risalire l'origine della cultura e delle composizioni a degli antenati prestigiosi e li ricercarono all'epoca cassita rifacendosi a sapienti scribi di quell'età (XV-XIII sec. a.C.). Fecero risalire anche la loro sapienza a dei Saggi antidiluviani, gli *apkallu*, creature metà uomo e metà pesce sovente raffigurate nei sigilli e nelle placche neobabilonesi. Si attribuì a questi esseri la diffusione delle conoscenze di base e fondatrici della vita civile; essi avrebbero ricevuto questi principi essenziali della civilizzazione dal dio Ea, il dio della saggezza. I loro successori, gli *ummânu*, erano considerati i detentori dei segreti della tecnica, della magia, della medicina e coloro che le diffusero presso gli uomini.

La letteratura scientifica del periodo neo-babilonese produsse moltissime liste, classificando vari campi dello scibile. I campi scientifici di cui si occupano le scienze babilonesi sono soprattutto la matematica, la medicina, la farmacopea, la divinazione, l'astrologia, gli scongiuri magici.

Per il periodo neo-babilonese molte notizie vengono dagli archivi dell'Eanna di Uruk: i testi consentono di conoscere il funzionamento di questo complesso economico e religioso che possedeva e gestiva molti beni, tra cui mobili e arredi preziosi, e molte terre coltivate attorno alla città. Un consistente gruppo di testi degli archivi si data dall'ultimo periodo del regno neo-babilonese fino al periodo persiano. (Cocquerillat 1968).

XII. 2 – La Mesopotamia sotto la dinastia achemenide (539-331 a.C.)

Dopo l'entrata del re persiano Ciro in Babilonia (539) l'intera Mesopotamia divenne una parte dell'impero persiano, un'entità politica che comprendeva il Vicino e il Medio Oriente. Babilonia perse la sua centralità, pur conservando una grande importanza e restò capitale ma solo di una parte del regno. Il centro del potere diventò la Persia e la religione dell'impero persiano era il mazdeismo che non fu però imposto a nessun suddito.

Fig. 9 Rilievo dal palazzo di Dario a Persepoli (da Porada 1962, p. 167)

Ciro, per farsi accettare come re, scrisse delle iscrizioni in babilonese dove faceva appello agli dèi di Babilonia che gli avrebbero dato un potere legittimo, mentre Nabonedo veniva presentato come un cattivo re che giustamente era stato privato del sostegno degli dèi perdendo il trono. Ciro nelle sue iscrizioni si proclamò «re di Babilonia e dei paesi» per mostrare la sua consapevolezza del peso politico, spirituale e culturale della Babilonia.

Si può ancora seguire la storia della cultura babilonese in questo periodo e nei successivi grazie ad alcuni archivi privati ritrovati in Babilonia in scavi clandestini e ai grandi archivi amministrativi dei templi di Sippar e di Uruk (che però arrivano solo al regno del re persiano Dario I (522-486 a.C.)

Le nostre fonti sono però grandemente sbilanciate; bisogna infatti ricordare che la lingua più diffusa in tutto il Vicino Oriente antico in questa seconda metà del I millennio era l'aramaico. Ma il materiale scrittorio utilizzato era deperibile: pergamena, papiro, tavolette di cuoio oppure di legno incerate e poi cancellabili; tutti i documenti in aramaico scritti su questi supporti deperibili sono definitivamente persi. Quindi bisogna tenere conto della disparità delle fonti a nostra disposizione che rischia di farci interpretare come molto più importanti di quanto non siano stati aspetti che sono evidenziati dalle fonti cuneiformi e di farcene ignorare molti altri.

Al contrario di quanto affermano gli scrittori greci, fortemente polemici e avversi ai Persiani, sembra che il periodo del dominio persiano sulla Babilonia sia stato un periodo di tranquillità e di prosperità per quella che era una provincia centrale e importante dell'impero. Anche il tempio di Marduk continuò a vedervi praticato un culto regolare e ad essere un importante centro amministrativo.

Ciro consentì agli Ebrei di ritornare in Palestina e autorizzò la ricostruzione del tempio di Gerusalemme; ma sicuramente non tutti gli Ebrei rientrarono perché la comunità giudaica della Babilonia del nord è nota anche successivamente come una delle più consistenti comunità ebraiche fuori del paese di origine. Gli Ebrei tornati in patria costruirono quello che è chiamato il Secondo Tempio di Gerusalemme; questo sarà poi distrutto nel 70 d.C. dalle truppe dell'imperatore romano Tito che saccheggiò Gerusalemme e la distrusse dando inizio alla diaspora del popolo ebraico. Il saccheggio del tempio di Gerusalemme è documentato dalle immagini dell'Arco di Tito a Roma.

Parecchi libri della Bibbia sembrano sicuramente scritti dopo che gli Ebrei tornarono in patria sotto il regno del re persiano Ciro, dopo settant'anni di esilio (Liverani 2003).

La corte achemenide risiedeva periodicamente anche a Babilonia, che fu una capitale importante dell'impero. La *ziqqurat* di Babilonia era stata costruita con mattoni cotti, ma già durante il regno di Serse (486-465 a.C.), in seguito a ribellioni, i templi della città furono saccheggiati, le mura abbattute e la statua di Marduk fu anch'essa distrutta. Anche questa volta un braccio dell'Eufrate fu deviato su alcuni quartieri della città.

All'epoca persiana si data la biblioteca del tempio del dio solare Shamash a Sippar, rinvenuta in anni recenti dagli archeologi iracheni. La biblioteca, costituita da tavolette cuneiformi di contenuto soprattutto letterario, era sistemata in un ambiente modesto in nicchie del muro. L'ambiente è lungo 4,40 m. e largo 2,70 e vi sono state trovate 44 nicchie ciascuna profonda 70 cm. Alcune nicchie hanno fornito tavolette per un numero totale di circa 800 tavolette, il cui contenuto è ancora in buona parte inedito.

A Uruk in epoca achemenide sembra riemergere il culto del dio Anu e testi di rituali ritrovati nella biblioteca del tempio di Anu e in altri archivi privati documentano una riattualizzazione di rituali antichi o l'adattamento di liturgie del I millennio a.C. al culto di questa divinità (Joannès 2000).

XII· 3 – Da Alessandro Magno ai Seleucidi (305-141 a.C.): la trasmissione della cultura babilonese

Alessandro Magno sconfisse il re persiano Dario III in una serie di battaglie. Nel 331 Alessandro entrò in Babilonia senza trovare resistenza e prese possesso dell'intera Babilonia, la vecchia provincia dell'impero persiano.

Anche per questo periodo parecchie fonti in cuneiforme provengono dalla Babilonia e soprattutto dal sud della regione mentre per altre parti del Vicino Oriente le fonti sono scarse.

La città di Babilonia restò un centro politico importante anche per l'impero macedone che Alessandro stava costruendo; tutti i rituali nei templi cittadini di Babilonia continuarono ad essere celebrati regolarmente. Alessandro soggiornò poco tempo a Babilonia dopo la battaglia di Gaugamela, ma decise subito di realizzarvi una serie di restauri e abbellimenti, della qual cosa ci informano iscrizioni in cuneiforme e in lingua babilonese del periodo. Egli progettò e iniziò il restauro del tempio Esagila di Marduk e ordinò dei grandi lavori di restauro della torre di Babilonia ma, a causa della sua prematura scomparsa, si iniziò solo la rimozione delle macerie dell'edificio antico. Resti delle rovine della torre furono trovati dagli archeologi nella parte nord-est della città, dove più tardi sorse il teatro greco.

Un documento, scritto in cuneiforme e con una annotazione anche in aramaico, è datato all'anno 9 di Alessandro re e riguarda vari funzionari che ricevono un compenso per rimuovere terra dall'Esagila.

I funzionari babilonesi continuarono a redigere documenti in babilonese anche durante il regno del sovrano macedone.

Alessandro morì a Babilonia, nel palazzo reale, nel 323.

Nel 305 Seleuco divenne ufficialmente re di Babilonia. Quando questi decise di fondare una nuova capitale, cui diede il suo nome, Seleucia, sul Tigri, non lontana dall'attuale Baghdad. Babilonia non fu più che una capitale regionale e perdette molta della sua importanza.

Verso il 275 Antioco I ordinò ai Babilonesi di trasferirsi a Seleucia, ma restaurò il santuario di Marduk a Babilonia. I sacerdoti del santuario continuarono a portare avanti la tradizione cuneiforme e a scrivere testi letterari e scientifici. Intanto, verso la fine del III secolo a.C., la parte orientale dell'impero comincia ad essere interessata dall'arrivo di nomadi sciti, i quali, condotti dal loro re Arsace, si stabiliscono nella satrapia di Partia-Ircania, ad est del mar Caspio. Essi occupano poi tutta la regione; prendono il loro nome dalla regione occupata e saranno chiamati Parti sotto il regno del re seleucide Mitridate I (171-139).

Si sa che Antioco III partecipò alla festa del Nuovo anno a Babilonia nel 205 a.C. Ma i Romani sono entrati ormai nella politica della regione. Antioco III si scontra con i Romani a Magnesia nel 190 e viene sconfitto. Con la pace di Apamea il regno seleucide perde parecchi territori occidentali e deve pagare a Roma un grosso tributo. Antioco III ha bisogno di raccogliere molte risorse. Nel 187 partecipa a cerimonie a Babilonia e Borsippa; a Babilonia gli viene presentato il mantello di Nabucodonosor II. Viene ucciso pochi mesi dopo perché si era impadronito delle ricchezze di un tempio di Bel/Zeus in Elam. Anche Antioco IV morì poco dopo aver tentato di prendere il tesoro della dea Nanaya a Susa. Le fonti per la Babilonia di età seleucide provengono soprattutto dai numerosi testi della città di Uruk.

A Uruk cominciò infatti a svilupparsi, in epoca persiana, ma soprattutto in epoca seleucide, il culto del dio del cielo Anu. Viene restaurato il santuario di Anu, il Bit Resh e viene costruita una *ziqqurat*. Anche se il tempio Eanna continuò ad esistere, il culto di Ishtar e della dea Nanaya venne celebrato principalmente in un tempio vicino a quello di Anu e chiamato Irigal. Babilonia conservò privilegi dovuti alla sua importanza religiosa fino ad Antioco IV. Il greco fu la lingua più diffusa, ma si continuò a scrivere in cuneiforme soprattutto i testi astronomici. La politica religiosa dei Seleucidi non trascurò i santuari babilonesi; centri religiosi come Nippur, Larsa, Uruk ebbero dei restauri. Altri siti furono lasciati

invece in abbandono come ad es. Sippar, dove il tempio di Shamash, in rovina già all'epoca achemenide non venne più restaurato. È possibile conoscere da tavolette ad es. da Nippur, da Uruk, da Babilonia, l'amministrazione di questi templi e la gerarchia dei responsabili amministrativi del santuario.

Babilonia, soprattutto con gli archivi del tempio Esagila del dio Bel/Marduk, ha fornito una grande documentazione sull'amministrazione del tempio dal III al I sec. a.C..

Uruk ha fornito molte tavolette cuneiformi di epoca seleucide e parecchie di epoca partica probabilmente perché fu un centro importante legato ad un'attività commerciale verso il Golfo Persico. È possibile che Uruk avesse uno statuto particolare dovuto alla sua importanza anche sul piano religioso. Si conoscono parecchie famiglie di notabili di Uruk che avevano un nome babilonese e un nome greco. Ad es. è noto un Anu-uballit/ Kephalon che organizza il restauro del tempio e della *ziqqurat* del dio Anu ad Uruk e fa inserire nei muri dei mattoni iscritti in cuneiforme babilonese e in aramaico alfabetico con il suo nome, seguendo l'esempio dei sovrani babilonesi.

Una serie di rituali dei lamentatori attribuibile a questo periodo è identica alla versione ritrovata nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive. L'importanza dei santuari babilonesi alla fine del I millennio a.C. è documentata anche dal consistente personale religioso e dalle considerevoli proprietà gestite; il tempio di Marduk aveva ancora decine di lamentatori. Personale amministrativo e personale religioso del tempio sembrano coincidere. Si sono conservate anche le liste delle razioni alimentari fornite dal tempio al suo personale e alle famiglie. I templi, anche se non avevano più le enormi risorse di un tempo, gestivano ancora un discreto patrimonio e, per assicurare il culto, fruivano di donazioni pubbliche raccolte in casse per le offerte poste all'entrata del tempio.

A Uruk sono state identificate, come si è detto, due biblioteche private della fine del I millennio a.C. che sono indicative delle attività e degli interessi dei loro possessori. In esse vi erano parecchi testi religiosi e serie ominali con l'aggiunta anche di commenti di certi testi. Nella casa di un sacerdote scongiuratore Iqi-Saia sono state trovate 200 tra tavolette e frammenti che costituiscono una biblioteca molto colta, databile agli anni 318-316 a.C., incentrata su estratti di grandi serie ominali astrologiche e teratologiche accompagnate da commentari e parecchi scongiuri. In questa biblioteca si conservavano anche estratti dell'Epopea di Gilgamesh e dell'Esaltazione di Ishtar.

Fino all'inizio del I sec. a.C. in Babilonia si trasmette un *corpus* di lamentazioni scritte in sumerico, o meglio in *emesal*, una forma particolare di sumerico. Il senso esatto degli inni e delle litanie sfuggiva sovente ai recitanti che hanno cercato di tradurre il testo originario in una versione accadica che risulta molto approssimativa. Tali lamentazioni sono indirizzate soprattutto al dio Enlil al quale si aggiunge in certi casi Marduk. Si conoscono per l'epoca seleucide dei rituali di ricostruzione di templi nei quali sono integrate lamentazioni che entrano anche a far parte meccanicamente del calendario liturgico.

La lamentazione dal nome *a-ab-ba ḫu-luḫ-ḫa* «O Mare irritato!» era recitata a Uruk (in epoca seleucide) al mattino del 2 e del 15 del mese di Nisân e dell'8 del mese di Arahshamnu davanti alla statua del dio Anu perché nelle emerologie contemporanee questi giorni erano considerati favorevoli alla demolizione e ricostruzione di edifici sacri. Anche la «preghiera agli dèi della notte» d'origine paleo-babilonese (inizio del II millennio o forse documentata già all'epoca di Ebla), recitata in varie versioni, diventa una delle preghiere che fanno parte dei riti d'extispicina notturna che l'operatore rituale deve recitare prima di procedere all'esame delle viscere.

Documenti amministrativi ritrovati a Larsa e a Uruk testimoniano l'attività del tempio della divinità solare Shamash di Larsa in epoca seleucide. Il materiale archeologico anzi dimostra un'occupazione del tempio (anche se non è sicura una utilizzazione ancora come tempio) fino al periodo partico (I sec. a.C.). Questa lunga vita del tempio di Larsa è un'ulteriore conferma di quanto si è già detto della persistenza dei luoghi di culto.

Molto tardi, già verso l'epoca cristiana, ci sono cambiamenti sia per quanto riguarda la destinazione dei luoghi religiosi sia in relazione all'edificazione di nuovi templi per nuove divinità. Si costruisce ad es. un nuovo tempio al dio Gareus a Uruk, si introducono nuovi culti in santuari babilonesi, ad es. nell'E-babbar di Larsa. Altre zone sacre vengono completamente desacralizzate; ad es. la *ziqqura*t di Uruk viene trasformata dagli Arsacidi in installazione militare e l'Ekur di Nippur viene adibito a residenza ufficiale.

Divinità babilonesi invece escono dai confini di Babilonia come testimoniano la diffusione del culto della dea Nanaya fino alla Persia orientale e l'edificazione del tempio di Nabu a Palmira.

Beroso fu un sacerdote del tempio di Bel/Marduk di Babilonia della fine del IV, inizi III secolo a.C., contemporaneo dei primi Seleucidi. La sua opera, conosciuta con il nome di *Babyloniaka* ma

anche *Chaldaika*, fu composta in greco ed egli l'avrebbe scritta intorno al 281 per presentare ad Antioco I una *summa* della civiltà babilonese.

La sua vita, che divenne leggendaria, sembra si sia conclusa nell'isola di Cos, che era sotto il dominio dei Tolomei, dove egli insegnò le scienze caldee, cioè l'astronomia e l'astrologia. In realtà della sua opera non è giunto nessun manoscritto, ma solo citazioni di essa da parte di autori successivi e sembra che anche questi autori non abbiano letto l'opera di Beroso, ma abbiano tutti seguito un riassunto dell'opera fatto da uno studioso di Mileto, Alessandro Polistore, nel I secolo a.C. Sembra comunque che un esemplare dell'opera intera si trovasse nella biblioteca di Alessandria.

Si può comprendere comunque che l'opera doveva essere una presentazione per i lettori greci degli eventi e della cultura babilonese in ordine cronologico. Pare quindi che Beroso abbia raccolto e sistematizzato il patrimonio culturale degli uomini di lettere e degli addetti al culto di epoca seleucide in Babilonia e quanto si insegnava tradizionalmente. Le sue conoscenze astronomiche sembrano non corrispondere ai reali avanzamenti dell'astronomia in epoca seleucide e forse la sua fama di essere colui che trasmise al mondo greco l'astronomia babilonese non è completamente fondata.

Si deve ricordare un mito presente nell'opera *Babyloniaka* di Beroso, a quanto riferiscono autori successivi, precisamente il mito di Oannes, che sicuramente attinge ad una antica tradizione mesopotamica e contribuirebbe a rafforzare la teoria della provenienza dei Sumeri dal sud, dal Golfo Persico (vedi anche p. 105).

In questo mito Oannes è descritto come un uomo pesce apparso nel 1° anno di regno di Aloro (che potrebbe doversi identificare con Alulim, il 1° re della I dinastia antidiluviana della Lista reale sumerica). L'uomo pesce sarebbe apparso dal Mare Eritreo (Golfo Persico); il corpo era di un pesce ma una testa di uomo si nascondeva sotto la testa di pesce e piedi umani sotto la coda. Egli passava il giorno tra gli uomini senza però nutrirsi del loro cibo, ma aveva voce umana. Fu Oannes a comunicare agli uomini la conoscenza delle lettere, delle scienze e delle arti, ad insegnare come fondare città, costruire templi, introdurre leggi, misurare terreni, seminare e mietere. Quando il sole tramontava egli si tuffava nel mare per passarvi la notte. Beroso elenca poi i nomi degli altri sovrani della Mesopotamia del periodo antidiluviano; durante il regno di questi dieci sovrani altri esseri metà uomini e metà pesci sarebbero apparsi dal Mare Eritreo e costoro avrebbero spiegato in dettaglio le nozioni che Oannes aveva per primo fornito agli uomini.

In uno scongiuro da Uruk, datato al 147 a.C., a ciascuno dei primi sette re delle dinastie antidiluviane e al primo re della dinastia post diluviana (Enmerkar di Uruk) è affiancato un *apkallu* «saggio». I nomi dei primi sette Saggi presentano una corrispondenza con i nomi attribuiti agli esseri anfibi nel racconto di Beroso, a cominciare da Uan, Oannes.

In epoca seleucide, anche l'antico sito di Girsu (Lagash), da molto tempo non più occupato, conobbe una ripresa.

A Babilonia alcuni archivi privati permettono di conoscere le attività di famiglie connesse con la gestione dei beni del tempio Esagila. Ad esempio l'archivio della famiglia di Muranu e di suo figlio, carpentieri della barca sacra del dio Bel/Marduk consente di intravedere gli affari della famiglia che agiva in proprio in attività commerciali e finanziarie in un periodo dal 277 al 253 a.C., in piena età seleucide.

A questa epoca si datano parecchie copie di testi letterari la cui redazione meglio conservata e più completa è sovente proprio quella di epoca seleucide. Sono in genere copie di grandi serie canoniche di testi di astrologia, di divinazione, ma anche testi di pratica liturgica e di addestramento scribale. Si conoscono famiglie di scribi a Uruk e a Babilonia che hanno lasciato archivi con opere che dovevano essere studiate per diventare lamentatori, astrologi, scongiuratori ecc. Si ricopiavano i testi letterari di Babilonia che restavano custoditi nei santuari; i colofoni delle tavolette consentono di conoscere parecchi nomi di scribi, di verificarne la carriera; alcuni colofoni precisano che il testo è destinato agli iniziati. Alcune tavolette utilizzano, probabilmente sempre per motivi di segretezza nella trasmissione del sapere e di certe pratiche di scongiuri ecc., una scrittura cuneiforme numerica che resta ancora da comprendere. I testi sono comunque copiati con grafia accuratissima, mentre i documenti della pratica sono scritti ormai in un cuneiforme molto corsivo difficilissimo da leggere.

Dalle tavolette di Uruk, da ascrivere soprattutto all'epoca seleucide, ma anche in parte al'epoca partica, è evidente che la cultura tradizionale dei letterati babilonesi è portata avanti solo da una ristretta cerchia di sapienti ancora legati alle antiche tradizioni; ma sono la cultura, invece, e la lingua aramaica a dominare in tutto il resto del Vicino Oriente. La lingua della cultura sotto i Seleucidi, e poi ancora più sotto gli Arsacidi, fu il greco e i testi bilingui greco-babilonese della Babilonia sono gli ultimi documenti che attestano una trasmissione tra le due culture. Da estratti di liste lessicali cuneiformi è evidente che gli scribi greci hanno cercato di imparare il cuneiforme.

L'ultima iscrizione reale scritta in cuneiforme è di Antioco I Soter (276-261 a.C.) e proviene da Borsippa. In essa sono ricordati alcuni provvedimenti in favore dell'Esagila, il tempio di Marduk in Babilonia e dell'Ezida, il tempio di Nabu in Borsippa.

Una tavoletta, estratto di un più antico testo astronomico, è datata al regno di Antioco VII e precisamente all'anno 138 a.C.. In essa si narra che nell'11° giorno del mese Du'uzu (solstizio d'estate) due dee, figlie dell'Esagila, «tempio del giorno» si recano nell'Ezida per chiedere la notte e come nel 3° giorno del mese Tebetu (solstizio d'inverno), due dee, figlie dell'Ezida, «tempio della notte», si recano nell'Esagila per chiedere il giorno.

Nel 141 i Parti entrarono nella capitale Seleucia. Dopo la sconfitta e la morte di Antioco VII, i Parti si installarono (129 a.C.) in Babilonia.

I Parti furono detti anche Arsacidi dal nome del fondatore della dinastia, Mitridate I detto Arsace il Grande. I testi astronomici degli astronomi babilonesi dell'epoca consentono di conoscere almeno tre sovrani che si succedettero in Babilonia all'epoca dell'impero partico nella prima metà del I secolo a.C..

I documenti in cuneiforme del periodo sono rari e sono principalmente testi astronomici.

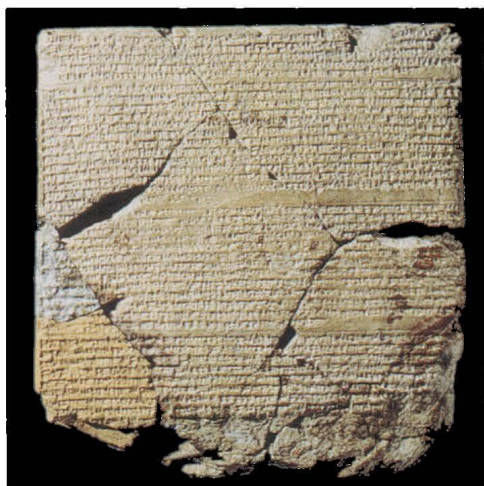
I molti archivi privati ritrovati a Uruk consentono di conoscere alcune delle divinità più diffuse (nell'onomastica) quali Adad, Ea, Bel, Marduk, Shamash, Anu ecc.

Un testo da Nippur datato al 154 a.C. fornisce la gerarchia dei responsabili del tempio di Enlil; i nomi delle cariche amministrative sono nomi di cariche greche e persiane tradotte in babilonese e scritte in cuneiforme. È evidente che tra il personale templare avevano grande importanza gli astrologi, nominati con cura, esaminandone le capacità tecniche (Joannès 2000).

Nomina di un nuovo astrologo dell'Esagila a Babilonia nel 110 a.C.

> Il giorno [...] dell'anno 130 [dell'era arsacide], Bel-lumur, *šatammu* dell'Esagil e i Babilonesi che costituiscono l'Assemblea dell'Esagila hanno deliberato tra loro e hanno stabilito: Il giorno 15+x dell'anno 129 [dell'era arsacide] noi abbiamo stabilito un *memorandum* con il quale istituiamo in favore di Nabu-apla-usur, cantore e astrologo, figlio di Nabu-mushetiq-seti una remunerazione di una mina d'argento secondo lo standard di Babilonia e una terra arabile, appartenente precedentemente a Bel-apla-usur, astrologo, figlio di Bel-rimanni, astrologo, che era preposto all'osservazione celeste dei fenomeni astrologici [...]

Per tutta la seconda metà del I secolo a.C. i Parti lottarono con i Romani che detenevano la Siria e di fatto controllavano l'Armenia.

Fig. 10
Tavoletta con *diario* astronomico che riporta osservazioni relative all'anno 78 a.C. (da *Storia della Scienza* Treccani 2001, vol. I, p. 260)

La linea di confine tra i due imperi, romano e partico, era l'Eufrate. Nel I secolo d.C. l'impero partico conobbe una crisi interna e perfino la città di Seleucia non fu più sotto il loro controllo.

Il territorio dove c'era stata l'Assiria, ora la provincia romana di Adiabene, insieme a una parte dell'Alta Mesopotamia, diventa una zona di confine dove passa il *limes* romano, cioè il confine fortificato.

La civiltà meopotamica sta ormai scomparendo. L'ultima tavoletta conosciuta scritta in cuneiforme è un testo astronomico redatto verso il 75 d.C.

All'epoca arsacide il personale del tempio Esagila di Babilonia doveva occuparsi anche di vari templi di altre città. I sacerdoti dei templi di Uruk dovevano gestire anche quelli di Larsa. In una casa che appartenne ad un orafo furono trovati dei resti del tesoro dell'Esagila, probabilmente salvati e nascosti dai sacerdoti del tempio.

La dinastia partica restaurò a Babilonia monumenti di epoca neo-babilonese e il palazzo d'estate di Nabucodonosor II. Alla fine del periodo partico ebbe termine anche il culto ufficiale nell'Esagila a Babilonia. Una parte del tempio fu occupata da costruzioni con funzioni residenziali, anche se una parte ebbe sicuramente ancora funzione ufficiale e di culto, fino al periodo sasanide; la pratica religiosa persistette fino a quel momento. Sotto il sovrano sasanide Shapur II (310-379 d.C.) c'è ancora menzione di un sacerdote del dio Bel e una iscrizione greca di Borsippa indica che ci fu una persistenza di culto babilonese fino al IV secolo d.C.

Ma l'impero sasanide, anche se aveva la sua capitale a Ctesifonte, sul Tigri, non lontanissima da Babilonia, era però di cultura iraniana.

Ormai la popolazione della Babilonia parlava l'aramico siriaco e il greco e sarebbe poi avvenuta l'arabizzazione della zona. Parecchie comunità religiose vi erano sul suolo dell'antica Babilonia e tra esse comunità giudaiche, cristiane, nestoriane, mazdaiche, manichee.

Fu nel campo dell'astronomia e dell'astrologia che la cultura babilonese continuò a produrre specialisti e testi. Gli astrologi babilonesi continuarono per secoli a sfruttare le conoscenze matematiche e le interpretazioni degli *omina* dei loro predecessori e furono famosissimi in tutte le regioni del Vicino Oriente fino a Roma.

Gli astrologi e i maghi caldei furono noti a lungo.

Nel I secolo d.C. Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis Historia* (VI 30) racconta che il grande tempio di Babilonia continuava a sopravvivere, ma poco dopo, alla fine del I sec. d.C., i sacerdoti e la loro scuola di scribi abbandonarono definitivamente il santuario.

Anche se l'ultimo testo è della seconda metà del I sec. d.C., e quindi la pratica della scrittura cuneiforme su tavoletta scomparve a quell'epoca, la conoscenza delle lingue sumerica e babilonese e di testi letterari continuò ancora con le traduzioni in greco, almeno tra gli ambienti più colti della parte occidentale dell'impero partico.

Ma tutto finì veramente quando le truppe romane invasero e devastarono la Babilonia. Sotto il regno di Marco Aurelio Seleucia fu distrutta nel 165 d.C., e la sua biblioteca fu distrutta e incendiata.

Nei primi secoli dell'era cristiana, nel Vicino Oriente si avvicendano e vengono a contatto con le tradizioni culturali dei popoli del Vicino Oriente molti popoli: Romani, Greci, Parti, Sasanidi. Politeismi e monoteismi convivono nel Vicino Oriente che vede comunità ebraiche, cristiane di vario tipo, romane, greche, seguaci del mazdeismo convivere e interagire fino all'avvento di un'altra grande religione monoteistica, l'Islamismo, nel VII sec. d.C., che convivrà anch'essa con tutte le altre religioni.

(M.G.B)

Abbreviazioni

AfO	Archiv für Orientforschung
AION	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
ALASPM	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamien
AnOr	Analecta Orientalia
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AoF	Altorientalische Forschungen
ARET	Archivi Reali di Ebla. Testi
ARM(T)	Archives royales de Mari (transcrites et traduites)
BaM	Baghdader Mitteilungen
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
BibMes	Bibliotheca Mesopotamica
BiOr	Bibliotheca Orientalis
CANE	J.M.Sasson (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East*, I-III, New York 1995
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, Roma 1984 -
CMAO	Contributi e materiali di archeologia orientale
CRAI	Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
HUCA	Hebrew Union College Annual
JANES	Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JIES	Journal of Indoeuropean Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSS	Journal of Semitic Studies
M.A.R.I.	Mari. Annales de recherches interdisciplinaires
NABU	Nouvelles Assyriologiques brèves et utilitaires
OA	Oriens Antiquus
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
Or(NS)	Orientalia (Nova Series)
PdP	La Parola del Passato

RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
RAL	Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei
RGTC	Repértoire Géographique des Textes Cuneiformes
RHA	Revue Hittite et Asianique
RHR	Revue de l'histoire des religions
RlA	*Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin 1928 -
RSF	Rivista di Studi Fenici
RSO	Rivista di Studi Orientali
SAA	State Archives of Assyria
SAAB	State Archives of Assyria. Bulletin
SAAS	State Archives of Assyria. Studies
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians
SEL	Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten
StMed	Studia Mediterranea
TCS	Textes from Cuneiform Sources
THeth	Texte der Hethiter
UF	Ugarit-Forschungen
VS	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der staatlichen Museen zu Berlin
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie

Bibliografia

Cap. I

Abusch T., 1974: "Mesopotamian Anti Witchcraft Literature: Texts and Studies. Part I: The Nature of *Maqlû*: Its Character, Divisions and Calendrical Setting", JNES 33, pp. 251-262

Abusch T. - van der Toorn K., 1999: *Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Groningen

Abusch T., 2002: *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden - Boston - Köln

Alster B. (ed.), 1980: *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI[e] Rencontre Assyriologique Internationale, Copenhagen 1979*, Copenhagen

Behrens H., 1978: *Enlil und Ninlil: Ein Sumerischer Mythos aus Nippur*, Studia Pohl 8, Rome

Benito C.A., 1969: *"Enki and Ninmah" and "Enki and the World Order"*, Philadelphia

Bidmead J., 2002: *The akītu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway

Black J. – Green A., 1998[2]: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Austin

Brelich A., 1958: *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma

Brelich A., 1958: *Il politeismo*, Roma

Brelich A., 1960: "Der Polytheismus", *Numen* 7, pp. 123-136, ristampato e tradotto in italiano in P.Xella (a cura di), *A.Brelich. Mitologia, Politeismo, Magia e altri saggi di storia delle religioni (1956-1977)*, Napoli 2002, pp. 29-41

Brelich A., 1960-61: *Le iniziazioni*, I-II, Roma

Brelich A., 1966: *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma

Brelich A., 1970: "Prolegomènes à une Histoire des religions" in H. Ch.Puech (éd.), *Histoire des religions*, I (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, pp. 3-59, tr.it. "Prolegomeni a una Storia delle religioni", in H.-Ch-Puech (ed.), *Storia delle religioni*, Bari 1976, vol. 1, pp. 1-55

Butler S.A.L., 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, AOAT 258, Münster

Cohen M.E., 1993: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda

Cooper J., 1980: "Review of H.Behrens, *Enlil und Ninlil*", JCS 32, pp. 175-188

Gennep A., van 1909: *Les rites de passage*, Paris

George A.R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford

Grottanelli C., - Parise N. F. (edd.), 1988: *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma

Grottanelli C., 1999: *Il sacrificio*, Roma - Bari

Horowitz W., 1998: *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake

Kramer S.N., - Maier J., 1989: *Myths of Enki, the Crafty God*, New York

Izre'el S., 2000: *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, Winona Lake

Lambert, W.C. - A.R.Millard 1969: *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford

Leichty E., 1970: *The Omen Series* šumma izbu, Locust Valley

Liverani M., 1982: "Adapa ospite degli dei", in V. Lanternari - M. Massenzio - D. Sabbatucci (edd.), *Religioni e Civiltà 3: Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Bari, pp. 293-319

Pettinato G., 1992: *La saga di Gilgamesh*, Milano

Matsushima E. (ed.), 1993: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg

Quaegebeur J., (ed.) 1993: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, Leuven

Reiner E., 1958: *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, AfO Beiheft 11, Graz

Reiner E., 1995: *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia

Rochberg - Halton F., 1988: *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse of Enūma Anu Enlil*, AfO Beiheft 22, Horn

Sabbatucci D., 1998: *Politeismo*, Roma

Talon Ph., 1990: "Le mythe d'Adapa", SEL 7, pp. 43-57

Verderame L., 2002: *Le tavolette I-VI della serie astrologica* Enūma Anu Enlil, Roma

Whiting R.M. (ed.), 2001: *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*, Helsinki.

Wiggermann F.A.M., 2000: "Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile", in M.Stol, *Birth in Babylonia and Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen, pp. 217-252

Xella P., 1973: "L'"inganno" di Ea nel mito di Adapa", OA 12, pp. 257-265.

Xella P., 1976: *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, AION Suppl. n. 7, Napoli

Xella P., 1978: "L'analisi strutturale e le mitologie del Vicino Oriente antico. Prospettive e limiti di un metodo", in *Atti del I° Covegno Italiano sul Vicino Oriente Antico (Roma, 22-24 Aprile 1976)*, Roma, pp. 59-65

Xella, P., 1982: *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona

Xella P. (ed.), 1987: *Archeologia dell'Inferno. L'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona

Xella P., 1994: "La città divina. Cultura urbana e politeismo nel Vicino Oriente antico", in F.Cardini (a cura di), *La città e il sacro*, Milano, pp. 3-42

Xella P., 1996: " Il "capro espiatorio" a Ebla. Sulle origini storiche di un antico rito mediterraneo", SMSR 62, pp. 677-684

Xella P. (ed.), 1998: *Magic in the Ancient Near East*, SEL 15, Verona

Xella P. (ed.), 2006: *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee, Roma CNR 15 dicembre 2003*, Verona

Cap. II

Storia, geografia storica, opere generali sul Vicino Oriente antico e sulle varie religioni del Vicino Oriente antico:

Anastasio S. Lebeau M. Sauvage M., 2004: *Atlas of Preclassical Upper Mesopotamia,* Subartu XIII, Turnhout

Bienkowski P. Millard A. (eds), 2000: *Dictionary of the Ancient Near East,* Philadelphia

Black J. - Green A.R., 1998: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London

Bordrenil P. - Briquel - Chatonnet F. - Michel C. (éds), 2008: *Les débuts de l'histoire*, Paris

Bottéro J., 1987: *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, trad. it. 1990, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità. gli dèi*, Torino

Bottéro J. - Kramer S.N., 1992: *Uomini e dèi della Mesopotamia,* trad.it.,Torino

Cagni L., 1971: *Crestomazia accadica,* Roma

Castellino G.R., 1977: *Testi sumerici e accadici,* Torino (Serie Classici delle religioni, Le religioni orientali)

Del Olmolete G., 1993: *Mitologìa y Religión del Oriente Antiguo.* I *Egipto Mesopotamia*; II/1 *Semitas Occidentales (Ebla, Mari);* II/2 *Semitas Occidentales* (*Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Arabes preislámicos)*, Sabadell

de Martino S. (a cura di), 2006: *Il Mondo antico, Storia d'Europa e del Mediterrano*, Voll. I-II.

Dick M., 1999: *Born in Heaven Made on Earth. The Making of Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake

Dijk J.J.A. van, 1953: *La sagesse suméro-accadienne,* Leiden

Foster B., 1993: *Before the Muses*, I-II, Bethesda

Foster B., 1995: *From Distant Days*, Bethesda

Jacobsen Th., 1976: *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion,* New Haven and London

Joannès F.(sous la direction de), 2001: *Dictionnaire de la Civilisation mésopotamienne*, Paris

Leick G., 1991: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology,* London

Leick G. (éd.), 2007: *The Babylonian World*, New York-London

Liverani M. Milano L. (eds.), 1982: *Atlante Storico del Vicino Oriente Antico*, Roma

Liverani M., 1988: *Antico Oriente. Storia Società Economia*, Roma - Bari

Liverani M. (coordinamento scientifico), 2001: *Storia della Scienza* vol. I, *Il Vicino Oriente antico*, Roma, pp. 193-535

Oppenheim A.L., 1964: *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization,* Chicago

Roaf M., 1990: *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, London

Sasson J. M. (ed.), 1995: *Civilizations of the Ancient Near East*, I-IV, New York

van de Mieroop M., 1997: *The Ancient Mesopotamian City*, Oxford

van de Mieroop M., 1999: *Cuneiform Texts and the Writing of History,* London

van del Hout T. - Baines J. - Black J. - D. Maul S. (eds.), 1998: *Journal of Ancient Near Eastern Religions,* Leiden

van der Toorn K. (ed.), 1997: *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East,* Leuven

von Soden W., 1985: *Einführung in die Altorientalistik,* Darmstadt

Archeologia del Vicino Oriente antico:

Akkermans P.M.M.G. Schwartz G.M., 2003: *The Archaeology of Syria,* Cambridge

Frankfort H., 1970: *Arte e architettura dell'Antico Oriente,* trad.it.,Torino

Invernizzi A., 1992: *Dal Tigri all'Eufrate*, Firenze

Matthiae P.,1994: *Il sovrano e l'opera*, Roma - Bari

Matthiae P., 2005: *Prima lezione di archeologia orientale*, Roma - Bari

Rituali funerari:

Abusch T., 1995: "Ascent to the Stars in a Mesopotamian Ritual: Social Metaphor and Religious Experience", in J.J. Collins - M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys,* New York, pp. 15-39

Alster B. (ed.), 1980: *Death in Mesopotamia,* Mesopotamia 8, Copenhagen

Bodson L. (éd.), 2000: *Ces animaux que l'homme choisit d'inhumer. Contribution à l'étude et du rôle de l'animal dans les rites funéraires,* Liège

Gnoli G. - Vernant J.P. (éds.), 1982: *La mort dans les sociétés anciennes,* Cambridge

Prieur J., 1988: *Les animaux sacrés dans l'antiquité. Art et religion du monde méditerranéen*, Ouest France, trad. it.,1991, *Gli animali sacri nell'antichità. Arte e religione nel mondo mediterraneo*, Genova

Scritture e archivi:

AA.VV., 1997: *En Syrie. Aux origines de l'écriture,* Turnhout

AA.VV., 1996: *Gli archivi dell'Oriente antico, Archivi e cultura* 29, Roma

Brosius M. (ed.), 2003: *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record - Keeping in the Ancient World,* Oxford

Glassner J.-J., 2000: *Écrire à Sumer,l'invention du cunéiforme,* Seuil

Negri M. (a cura di), 2000: *Alfabeti,* Colognola ai Colli

Pedersén O., 1998: *Archives and Libraries in the Ancient Near East, 1500-300 B.C.*, Bethesda

Veenhof K. (ed.), 1986: *Cuneiform Archives and Libraries,* Leiden

Wunsch C. (ed.), 2002: *Mining the Archives. Festschrift for Christopher Walker on the Occasion of His 60th Birthday,* Dresden.

Problemi delle fonti:

Alster B., 1975: "On the Interpretation of the Sumerian Myth 'Inanna and Enki'", ZA 64, pp. 20-34

Attinger P., 1984: "Enki et Ninḫursağa", ZA 74, pp. 1-52

Baslez M. - F. - Prévot F. (éds.), 2005: *Prosopographie et historie religieuse,* Paris

Black J.,1998: *Reading Sumerian Poetry,* London

Limet H. - Ries M. (éds.), 1983: *Le mythe. Son langage et son message,* Louvain - La - Neuve

Lambert W.G., 2001: "Canone e trasmissione letteraria", in M. Liverani (coordinamento scientifico), *Storia della Scienza* vol. I, Roma, pp. 360-366

Liverani M., 2004: *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London

Cap. III

Algaze G., 1989: "The Uruk Expansion: Cross-cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization", *Current Anthropology* 30, pp. 571-608

Alster B., 1991/92: "Early Dynastic Proverbs and Other Contributions to the Study of Literary Texts From Abu Salabikh", AfO 38/39, pp. 1-51

AA.VV., 1975: *Le temple et le culte, Compte-rendu de la XXème Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden*, Leiden.

AA.VV., 1976: *Études sur le Panthéon systématique et les Panthéons locaux, Compte-rendu de la XXI ème RAI*, Rome

Balossi Restelli F., 2002: *La formazione delle più antiche culture agricole: Epipaleolitico e neolitico aceramico*, Atlante Storico del Vicino Oriente antico, Roma, fasc. 1.4

Cauvin J., 1994: *Naissance des divinité. Naissance de l'agricolture. La Révolution des symboles au Néolitique,* Paris, trad. it. *Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura. la rivoluzione dei simboli nel Neolitico,* Milano

Charvat P., 2002: *Mesopotamia before History,* London - New York, con bibliografia precedente esaustiva

Cohen A. C., 2005: *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early mesopotaamian Kingship,* Leiden

Cooper J. S., 1986: *Presargonic Inscriptions,* New Haven.

Cooper J.S., 1991: "The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia", in H. Obayashi (ed.), *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions,* New York, pp. 19-33

Forest J. - D., 1983: *Les pratiques funèraires en Mésopotamie du cinquième millénaire au début du troisième, étude de cas,* Paris

Edzard D.O., 1998: "The Names of the Sumerian Temples" in J.L. Finkel - M.J. Geller (eds.): *Sumerian Gods and their Representation*, Groningen, pp. 159-165

Ellis R.S., 1968: *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia,* New Haven - London

Finkel J.L. - Geller M.J. (eds.), 1997: *Sumerian Gods and their Representations,* Groningen

Forest J. - D., 1996: *Mésopotamie. L'apparition de l'état, VIIe-IIIe millénaire,* Paris, trad. it., 1996: *Mesopotamia. L'invenzione dello stato*, Milano

Forest J - D., 1999: *Les premiers temples de Mésopotamie (4e et 3e millénaires),* Oxford;

Frangipane M., 1996: *La nascita dello stato nel Vicino Oriente,* Roma - Bari

Frangipane M. (a cura di), 2004: *Arslantepe*, Milano

Glassner J. - J., 1993: "Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du 3 millénaire. Mythe ou réalité", in *L'Ancien Proche - Orient et les Indes. Parallélismes interculturels religieux, Studia Orientalia* 70, pp. 9-19

Green A.R., 1995: "Ancient Mesopotamian Religious Iconography", in J. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3, New York, pp. 1837-1854.

Heinrich E., 1982: *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien*, Berlin

Krebernik M.,1986: "Die Götterliste aus Fara", ZA 76, pp. 161-204.

Liverani M., 1998: *Uruk la prima città,* Roma - Bari

Marchesi G., 2004: "Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur. The Epigraphic and Textual Data", Or 73, pp. 153-197.

Meijer D.J.W., 1997: "The Khafaje Sin Temple Sequence: Social Divisions at Works", in L. Al - Gailani Werr *et alii* (eds.), *Of Pots and Plans,* Festschrift D.Oates (NABU Publications), London, pp. 218-226

Nissen H. J., 1990: *Protostoria del Vicino Oriente* (a cura di M.Liverani.), Roma - Bari

Pettinato G., 1992: *I Sumeri,* Milano

Pinnock F., 1995: *Ur. La città del dio-luna,* Roma - Bari

Rova E., 1996: *Alta Mesopotamia: La preistoria fino al 2000*, Atlante Storico del Vicino Oriente antico, Roma, fasc. 3.1.

Rova E., 2005: "Animali ed ibridi nel repertorio iconografico della glittica del periodo di Uruk", in E. Cingano - A. Ghersetti - L. Milano (a cura di), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale,* Padova, pp. 13-32

Sauvage M., 1999: *La brique et sa mise en ouvre en Mésopotamie,* Paris.

Steible H., 1982: *Die altsumerischen Bau-und Weihinschriften* (Freiburger Altorientalische Studien 9), Wiesbaden

Steinkeller P., 1993: "Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire", in M. Liverani (ed.), *Akkad. The First World Empire,* Roma - Bari, pp. 10-129;

Steinkeller P., 1999: "On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship", in K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East,* Heidelberg, pp. 10-137

Tunca Ö., 1984: *L'Architecture religieuse protodynastique en Mésopotamie*, Louvain

Vivante A., 1989 1990: "Ex-voto dai santuari mesopotamici protodinastici", in *Scienze dell'Antichità* 3-4, pp. 127-138

Vivante A., 1996: "Cult Furnishings of Mesopotamia from Ubaid to the End of Early Dynastic Periods", CMAO 6, pp. 71-170.

Watanabe K. (ed.), 1999: *Priests and Officials in the Ancient Near East,* Heidelberg

Wiggerman F.A.M., 1992: *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts* (Cuneiform Monographs 1), Groningen

Wiggerman F.A.M., 1994: "Mischwesen, A, Philologish, Mesopotamien", in RlA Bd 8, pp. 222-246.

Zettler R. L., 1986: "From Beneath the Temple", *Expedition* 28, pp. 29-38

Cap. IV

Ebla:

Archi A., 1995: "La religione e il culto nel periodo Protosiriano" in P. Matthiae - F. Pinnock - G. Scandone Matthiae (a cura di), *Ebla. Alle origini della civiltà urbana*, Milano, pp. 134-139

Biga M.G., 2003: "Feste e fiere ad Ebla" in C. Zaccagnini (ed.), *Mercanti e politica nel mondo antico*, Roma, pp. 55-68

Biga M.G., 2006: "Operatori cultuali a Ebla", in M. Rocchi - P. Xella (edd.), *Gli operatori cultuali*, (SEL 23), Verona, pp. 19-39

Biga M.G., 2007; "Buried among the Living at Ebla?. Funerary practises and rites in a XXIV Cent. B.C. Syrian Kingdom", in *Scienze dell'Antichità* 14, pp. 125-151

Fronzaroli P., 1993: *Testi rituali della regalità,* ARET XI, Roma

Fronzaroli P. (ed.), 1992: *Literature and Literary Language at Ebla,* Firenze

Krebernik M., 1984: *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla*, Hildesheim

Mander P., 2005: *La religione di Ebla,* Roma, con bibliografia esaustiva

Matthiae P., 1977: *Ebla. Un impero ritrovato,* Torino

Matthiae P., 1985: *I tesori di Ebla,* Roma - Bari

Matthiae P. Pinnock F. Scandone Matthiae G., 1995: *Ebla. Alle origini della civiltà urbana,* Milano

Matthiae P., 2006: "Ebla 2005: la scoperta del Tempio della Roccia", *Notiziario di Archeologia e Storia dell'Arte del Vicino Oriente antico,* pp. 2-7

Milano L., 1989-1990: "Luoghi di culto in Ebla: economia e sistema delle offerte", in *Scienze dell'Antichità* 3-4, pp. 155-173

Pettinato G., 1979: "Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi Sipish", OA 18, pp. 85-215

Pettinato G., 1993: *Il rituale per la successione al trono ad Ebla,* Roma

Pomponio F. - Xella P., 1997: *Les dieux d'Ebla,* Münster

Schwemer D., 2001: *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen,* Wiesbaden.

Tell Beydar:

Milano L., 2004: "Scavi e ricerche epigrafiche a Tell Beydar (Siria). Una prospettiva d'insieme", in F.M. Fales - D.Morandi Bonacossi (a cura di), *Mesopotamia e Arabia,* Venezia, pp. 93-136

Mari:

Margueron J.C., 2004: *Mari. Métropole de l'Euphrate au III et au début du II millénaire av. J.C.*, Paris

Cap. V

Akkad:

Cooper J.S., 1983: *The Curse of Agade,* Baltimore - London

Glassner J. - J., 1986: *La Chute d'Akkadé, l'événement et sa mémoire,* Berlin

Goodnick Westenholz J., 1997: *Legends of the kings of Akkade,* Winona Lake

Liverani M. (ed.), 1993: *Akkad. The First World Empire,* Roma - Bari

Zgoll A., 1997: *Der Rechtsfall der En. hedu - Ana im Lied nin-me-shara,* Münster

Gudea:

Edzard D.O., 1997: *Gudea and his Dynasty*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, vol. 3/1, Toronto

Falkenstein A., 1966: *Die Inschriften Gudeas von Lagaš*, AnOr 30, Roma

III Dinastia di Ur:

Alster B., 1972: *Dumuzi's Dream: Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, (Mesopotamia I), Copenhagen

Alster B, 1975: *Sumerian Proverb*, Copenhagen

Alster B., 1997: *Proverbs of Ancient Sumer: the World's Earliest Proverb Collections,* Bethesda.

Boehmer R.M., 1972-1975: "Horner Krone", RlA Bd 4, p.432

Bottéro J., 1995: "Magie", *Reallexikon der Assyriologie*, pp. 200-234

Buccellati G., 1966: *The Amorrites of the Ur III Period*, Napoli

Castellino G.R., 1972: *Two Shulgi Hymn*, (Studi Semitici 42) Roma

Cooper J.S., 1978: *The Return of Ninurta to Nippur*, AnOr 52, Roma

Cunnigham G., 1997: *'Deliver me from Evil'*, (Studia Pohl: Series Maior) 17, Roma

Dijk J.J.A.van, 1960: *Sumerische Götterlieder I*, Heidelberg

Dijk J.J.A. van,1983: *Lugal ud me-lám-bi nir-gál. Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, Leiden

Farber Flügge G., 1973: *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berüchsichtigung der Liste der* m e, (Studia Pohl 10) Rome

Ferrara A.J., 1973: *Nanna-Suen's Journey to Nippur*, Roma

Finkel J.L. - Geller M.J. (eds.), 1997: *Sumerian Gods and Their Representations,* Groningen

Frayne D., 1997: *Ur III Period,* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia), Toronto

Glassner J. - J., 2002: "Religion sumérienne", in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 73, pp. 314-338

Gordon E., 1959: *Sumerian Proverbs*, Philadelphia

Green M.W., 1978: "The Eridu Lament", JCS 30, pp. 127-67

Green M.W., 1984: "The Uruk Lament", JAOS 104, pp. 253-79

Klein J., 1981: *Three Shulgi Hymns: Sumerian Royal Hymns Glorifying King Shulgi of Ur*, Ramat - Gan.

Hallo W.W. - Dijk J.J.A. van, 1968: *The Exaltation of Inanna,* London

Hawker E., 1998: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary tradition* (OBO 166), Fribourg

Jacobsen Th., 1987: *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven - London

Joannès F. (éd.), 2000: *Rendre la justice en Mésopotamie*, Saint - Denis

Katz D., 2003: *The Image of the Netherworld in Sumerian Sources*, Bethesda.

Klein J., 1982: "'Personal God' and Individual Prayer in Sumerian Religion", AfO 19, pp. 295-306

Kramer S.N., 1940: *Lamentation over the Destruction of Ur*, (Assyriological Studies 12), Chicago

Kramer S.N., 1961: *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C*, Philadelphia

Krecher J., 1966: *Sumerische Kultlyrik,* Wiesbaden

Krecher J., 1981: "Klagelied", in RlA 16, pp. 1-6

Lafont S. (éd.), 1997: *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche - Orient ancien,* Méditerranées 10-11, Paris

Mander P., 2005: *Canti sumerici d'amore e morte. La vicenda della dea Inanna/ Ishtar e del dio Dumuzi/Tammuz*, Brescia

Mettinger T.N.D., 2001: *The Riddle of Resurrection. "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*, Stockolm

Michalowski P., 1989: *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake

Pettinato G., 2001: *Mitologia sumerica*, Torino

Pisi P., 1996: "L''ascensione' di Shulgi", SMSR 62, pp. 401-436

Pisi P., 2001: "Dumuzi - Tammuz, alla ricerca di un dio", in P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 31-62

Saporetti C., 1998: *Antiche Leggi*, Milano

Sjöberg A., 1960: *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung*. I. Teil: Texte, Stockholm

Sjöberg A., 1969: *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, TCS 3, Locust Valley

Steible H., 1991: *Die neusumerischen Bau-und Weihinschriften,* Freiburger (Altorientalische Studien 9), Stuttgart

Veldhuis N., 2003: *Nanshe and the Birds*, Leiden

Volk, K., 1995: *Inanna and šukaletuda: zur historisch-politischen Deutung enines sumerisches Literaturwerkes*, SANIAG 3, Wiesbaden

Wilcke C., 1969: *Das Lugalbandaepos,* Wiesbaden

Cap. VI

Periodi di Isin - Larsa e paleo - babilonese:

Attinger P., 2003: "L'Hymne à Nungal", in W. Sallaberger - K. Volk - A. Zgoll (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien (Fs. C. Wilcke)*, Wiesbaden, pp. 15-34

Biga M.G., 2004: *I Babilonesi*, Roma

Braun - Holzinger E.A., 1996: "Altbabylonische Götter und ihre Symbolen", BaM 27, pp. 233-359

Civil M., 2003: "Reading Gilgameš. II: Gilgameš and Ḫuwawa", in W. Sallaberger - K. Volk –A. Zgoll (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien (Fs. C. Wilcke)*, Wiesbaden, pp. 77-86

Charpin D., 1986: *Le clergé d'Ur au siècle de Hammurabi*, Paris

Charpin D., 2003: *Hammurabi de Babylone*, Paris

Charpin D. - Edzard D.O. - Stol M., 2004: *Mesopotamien. Die Altbabylonische Zeit*, Göttingen

Cohen M.E., 1988: *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac

Cohen M., 1981: *Sumerian Hymnology: The Ershemma*, HUCA suppl. 2, Bethesda

Cooper J.S., 1993: "Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia", in Matsushima, E. (ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, pp. 81-96.

Cooper J.S. Heimpel W., 1983: "The Sumerian Sargon Legend", JAOS 103, pp. 67-82

Dalley S., 1989: *Myths from Mesopotamia*, Oxford

De Shong Meador B., 2000: *Inanna Lady of Largest Heart*, Austin

Driver G.R. - Miles J.C., 1952: *The Babylonian Laws*, Oxford

Edzard D.O., 1957: *Die "Zweite Zwischenzeit" Babyloniens*, Wiesbaden

Falkenstein A. - von Soden W., 1953: *Sumerische und Akkadische Hymne und Gebete*, Zürich

Farber W., 1977: *Beschwörungsrituals an Ishtar und Dumuzi*, Wiesbaden

Finet A., 1996: *Le code de Hammurapi*, Paris

Foster B., 1995: *From Distant Days*, Bethesda

Foster B., 1993: *Before the Muses*, Bethesda

Frayne D.R., 1990: *Old Babylonian Period (2003-1595 B.C.),* Toronto

Gasche H. - Armstrong J.A. - Cole S.W., 1998: *Dating the Fall of Babylon*, Ghent

Katz D., 1993: *Gilgamesh and Akka*, Groningen

Haul M., 2000: *Das Etana Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Koenigs von Kish,* Göttingen

Izre'el S., 2001: "Linguistics and Politics in Old Babylonian Literature: Mimation and Meter in Etana", JANES 27, 57-68.

Klengel H., 1991: *Il re perfetto. Hammurabi e Babilonia*, Roma - Bari

Kraus F.R., 1984: *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, Leiden.

Lafont S., 1999: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*, Göttingen

Lambert W.G., 1960: *Babylonian Wisdom Literature,* Oxford

Lambert W.G. - Millard, A.R. 1969: *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood*, Oxford

Lapinkivi P., 2004: *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, (SAAS 15), Helsinki

Liverani M., 1981: "Adapa ospite degli dèi", *Religioni e civiltà* 3, Bari, pp. 293-319.

Mander P., 2005: *All'origine delle scienze. 1. Medicina ed esorcistica*, Roma

Matthiae P., 2000: *La storia dell'arte dell'Oriente antico. Gli stati territoriali (2100-1600 a.C.),* Milano

Mayer W., 1976: *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwõrungen"*, (Studia Pohl Series Maior 5), Roma

Pettinato G., 2006: *Dal mare alla montagna dei cedri. Il poema sumerico di Enmerkar ed Ensuhgiranna*, Torino

Pettinato G., 1996: *La saga di Gilgamesh*, Milano

Picchioni S.A., 1981: *Il poemetto di Adapa*, Budapest

Reiner E. - Pingree D. 1975: *Babylonian Planetary Omens, I. The Venus Tablet of Ammiṣaduqa*, Malibu

Saporetti C., 2000: *La rivale di Babilonia. Storia di Eshnunna ai tempi di Hammurapi*, Milano

Steible H., 1975: *Rim-Sin, Mein König,* Wiesbaden

Seminara S., 2004: *Guerra e pace ai tempi di Hammu-rapi*, Brescia

Whiting R.M., 1987: *Old Babylonian Letters from Tell Asmar*, Chicago

Età di Mari:

Amiet P., 1960: "Notes sur le répertoire iconographique de Mari: l'époque du palais", *Syria* 37, pp. 215-232;

Cagni L., 1995: *Le profezie di Mari*, Brescia

Charpin D., 1998: "Mari entre l'est et l'ouest: politique, culture, religion, *Akkadica* 78, pp. 1-10

Charpin D. - Ziegler N., 2003: *Mari et le Proche - Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique*, (Florilegium Marianum V), Paris

Durand J.M., 1993: "Le Mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer", MARI 7, 41-61

Durand, J.M., 1988: ARM XXVI/1, Paris

Durand J.M., 1997, 1998, 2000: *Documents Epistolaires du palais de Mari,* voll. I - III, Paris

Durand J.M., 1998: "Réalités amorrite et traditions bibliques", RA 92, pp. 3-39

Durand J.M., 2002: *Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, (Florilegium marianum VII), Paris

Durand J.M., 2005: *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, (Florilegium Marianum VIII), Paris

Klengel H., 1992: *Syria 3000 to 300 B.C.*, Berlin

Margueron J.C., 2004: *Mari. Métropole de l'Euphrate au III[e] et au début du II[e] millénaire av. J.C.*, Paris

Nicolle C. (éd.), 2004: *Nomades et sédentaires dans le Proche - Orient ancien*, (Amurru 3), Paris 2004

Ziegler N., 1999: *Le Harem de Zimri - Lim*, (Florilegium Marianum IV), Paris 1999

Alalakh:

Wiseman D.J., 1953: *The Alalakh Tablets*, London

Woolley L., 1955: *Alalakh, an Account of the Excavations at Tell Atchana*, Oxford

Woolley L., 1965: *Un regno dimenticato*, trad.it., Torino

Ebla:

Matthiae P., 1985: *I tesori di Ebla,* Roma - Bari

Matthiae P., 1989: "Le temple ailé et le taureau. Origine et continuité de l'iconographie de la grande déesse à Ebla", in Leblau M. - Talon Ph. (éds.), *Reflex des deux fleuves, Leuven*, pp. 127-135

Matthiae P., 1997: "Tell Mardikh, 1977-1996: Vingt ans de fouilles et découvertes - La renaissance d'Ebla amorrhéenne", *Akkadica* 101, pp. 1-29

Matthiae P. - Pinnock F. - Scandone Matthiae G. (a cura di), 1995: *Ebla. Alle origini della civiltà urbana*, Milano

Matthiae P., 2001: "The Face of Ishtar of Ebla", in J.W. Meyer M. Novak - A. Pruss, *Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie Winfried Orthmann gewidnet*, Frankfurt a.M., pp. 272-281

Matthiae P., 2003: "Ishtar of Ebla and Hadad of Aleppo: Notes on Termilogy, Politics and Religion of Old Syrian Ebla", in AA.VV., *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli*, Wiesbaden, pp. 381-402

Scandone Matthiae G., 1991: "Gli intarsi egittizzanti del Palazzo Settentrionale di Ebla", *Scienze dell'Antichità* 5, pp. 423-459

Qatna:

Al - Maqdissi M. - Luciani M. Morandi Bonacossi D. - Novák M. Pfälzner P. (eds.), 2002: *Excavating Qatna, I. Preliminary Report on the 1999 and 2000 Campaigns of the Joint Syrian Italian German Archaeological Research Project at Tell Mishrifeh*, Damascus

Al - Maqdissi M. - Morandi Bonacossi D., 2005: *The Metropolis of the Orontes. Art and Archaeology from the Ancient Kingdom of Qatna. Seven Years of Syrian - Italian Collaboration at Mishrifeh/Qatna*, Damascus.

Al - Maqdissi M. - Morandi Bonacossi D., 2005: "Gli scavi a Qatna della missione archeologica italo-siriana", *Il Mondo della Bibbia* 78, pp. 50-57

Cap. VII

Archi A., 1973: "Fêtes de printemps et automne et réintégration rituelle d'images de culte dans I'Anatolie hittite", UF 5, pp.7-27

Archi A., 1974: "Il sistema KIN della divinazione hittita", OA 13, pp. 113-144

Archi A., 1975: "L'ornitomanzia ittita, SMEA 16, pp.89-117

Archi A., 1978: "Note sulle feste ittite", RSO 52, pp.19-26

Archi A., 1979: "Auguri per il Labarna", in *Studia Mediterranea P. Meriggi dicata*, Pavia, pp.27-51

Archi A., 1979a: "Il dio Zawalli: sul culto dei morti presso gli Ittiti", AoF 6, pp. 81-94

Bin-Nun Sh. R., 1975: *The Tawananna in Hittite Kingdom*, (THeth 5), Heidelberg

Archi A., 1987: "Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik", in H.J. Nissen - J. Reiner (Hrsg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.* (BBVO 1), Berlin, pp. 279-293

Archi A., "Le testimonianze oracolari per la regina Tawananna", SMEA 22, pp. 19-29

Beckman G., 1983: "Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša", JCS 35, pp. 97-114

Beckman G., 1983a: *Hittite Birth Rituals* (StBoT 29), Wiesbaden

de Martino S., 1992: *Die mantischen Texte* (ChS 1/7), Roma

del Monte G.F., 1973: "Il terrore dei morti", AION 33, pp. 379-383

del Monte G.F., 1975: "La fame dei morti", AION 35, pp. 319-346

del Monte G.F., 1987: "Inferno e Paradiso nel mondo ittita" in P. Xella (ed.), *Archeologia dell'Inferno,* Verona, pp. 95-115.

Gentili Pieri F., 1982: "L'edificio *šinapši* nei rituali ittiti" in *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze letterarie La Colombaria* 47, Firenze, pp. 1-37

Gonnet H., 1995: "Le culte des ancêtres en Anatolie hittite au II Mill. avant notre ère", *Anatolica* 21, pp. 189-195

Gurney O. R., 1977: *Some Aspects of Hittite Religion,* Oxford 1977

Gurney O. R., 1981: "The Babylonians and Hittites", in M. Loewe - C. Blake (eds.), *Divination and Oracles*, London, pp. 142-173

Güterbock H. G., 1989: "Hittite *kurša* 'Hunting Bag'" in A. Leonard, Jr. - B. Beyer Williams (eds.), *Essays in Ancient Civilization Presented to H. J. Kantor,* Chicago - Illinois, pp. 113-124

Güterbock H. G., 1998: "To Drink a God", in XXXIV Rencontre Assyriologique, Ankara, pp. 121-129

Haas V. Wäfler M., 1976, 1977: "Bemerkungen zu ᴱ*Ḫeštī/a*", UF 8 (1976), pp. 66-99; UF 9 (1977), 87-122

Haas V., 1994: *Geschichte der Hethitischen Religion,* Leiden - New York - Köln

Haas V., 1995: "Death and the Afterlife in Hittite Thought", CANE III, pp. 2021-2030

Hirch H., 1972: *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, (AfO Beihefte 13/14), Osnabrück

Imparati F., 1976: "Le istituzioni cultuali dell'ⁿᵃ⁴*ḫekur* e il potere centrale ittita", SMEA 18, pp. 19-74

Kammenhuber A., 1964, 1965: "Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinneren, Kopf und Person", 1.Teil ZA 56, pp. 150-212; 2.Teil, ZA 57, pp. 177-222

Kammenhuber A., 1976: *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern,* (TH 7), Heidelberg

Klinger J., 1996: *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht,* (StBoT 37), Wiesbaden

Kummel H.M., 1967: *Ersatzrituale für den hethitischen König*, (StBoT 3), Wiesbaden

Hutter M., 2003: "Aspects of Luwian Religion", in H. C. Melchert (ed.), *The Luwians,* Leiden-Boston 2003 (HdO 28), pp. 211-280.

Laroche E., 1952: "Éléments d'haruspicine hittite", RHA 54, pp. 19-48

Laroche E., 1975: "La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV et sa signification politique", in F. Dunand - P. Lévêque (éds.), *Les Syncretismes dans les religions de l'Antiquité, Colloque de Besançon*, Leiden, pp. 87-95

Nakamura M., 2002: *Das hethitische nuntarriya šḫaš - Fest*, Leiden

Neu E., 1974: *Der Anitta - Text*, (StBoT 25),Wiesbaden

Neu E., 1980: *Althethitische Ritual - Text*, (StBoT 35), Wiesbaden

Neu E., 1996: *Das hurritische Epos der Freilassung*, (StBoT 32),Wiesbaden

Otten H., 1958: *Hethitische Totenrituale*, Berlin

Özgüç N. 1965: *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe,* (TTKY V/22), Ankara

Pecchioli - Daddi F. - Polvani A.M., 1990: *La mitologia ittita*, Brescia

Popko M., 1995: *Religions of Asia Minor*, Warsaw

Polvani A. M., 2001: "Temi di mitologia anatolica tra Oriente e Occidente: il dio scomparso", in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca,* Atti del Colloquio Internazionale Roma 20 - 22 maggio 1999, Roma, pp. 413-420.

Polvani A.M., 2003: "Telipinu e gli dei nascosti in Anatolia" in P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 63-72

Singer I., 1983: *The Hittite KI.LAM Festival*, Part One, (StBoT 27), Wiesbaden

Singer I., 1984: *The Hittite KI.LAM Festival*, Part Two, (StBoT 28), Wiesbaden

Singer I., 1996: *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-god of Lightning*, Atlanta

Singer I., 1998: "From Ḫattuša to Tarḫuntašša: Some Thoughts on Muwatalli's Reign" in S. Alp A. Süel (eds.), *Acts of III^rd International Congress of Hittitology*, Ankara pp. 536-541

Singer I., 2002: *Hittite Prayers*, Atlanta, Georgia

Starke F.,1979: "Ḫalmašuit im Anitta Text und die hethitische Ideologie vom Königtum", ZA 69, pp. 47-120

Starke F., 1985: *Die keilschrift luwischen Texte in Umschrift*, (StBoT 30), Wiesbaden

Starke F., 1990: *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift luwischen Nomens*, (StBoT 31), Wiesbaden.

Steiner G., 1992: "The Immigration of the First Indo - Europeans into Anatolia Reconsidered", JIES 18, pp. 185-214

Torri G., 1999: *Lelwani. Il culto di una dea ittita,* Roma

Torri G., 2003: *La similitudine nella magia analogica ittita,* Roma

Trémouille M.C., 2002: "Une cérémonie pour Ḫuwaššanna à Kuliwisna", in P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to M. Popko on the Occasion of his 65th Birthday,* Warsaw, pp. 351-369

Ünal A.,1973: "Zum Status der Augures", RHA 31, pp. 27-56

Ünal A., 1978: *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70=Bo 2011)*, TH 6, Heidelberg

van den Hout Th. P.J., 1994: "Death as a Privilege: The Hittite Royal Funerary Ritual", in J.M. Bemer et al., (eds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic Islamic World*, Amsterdam, pp. 37-47

van den Hout Th. P. J., 1995: " An Image of the Dead. Some Remarks on the Second Day of Hittite Royal Funerary Ritual", StMed 9, pp. 195-211

Xella P., 1978: "Remarques comparatives sur le 'Roman de Kešši'", RHA 36, pp. 215-224

Cap. VIII

Hurriti:

Manuali:

Haas V., 1994: *Geschichte der hethitischen Religion* (= GHR), Leiden-New York-Köln

Popko M., 1995: *Religions of Asia Minor*, Warsaw

Opere di base:

Wilhelm G., 1982: "Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter", Darmstadt pp.69-105. Nella versione inglese, citata in questo lavoro, (*The Hurrians*, Warminster 1989), il capitolo relativo è alle pp. 49-76

AA.VV., 2000: *La civiltà dei Hurriti*, PdP 55

Lavori specifici:

Archi A., 1978: "Substratgottheiten des westhurrischen Pantheons", RHA 36, pp. 59-69

Archi A., 1975: "L'ornitomanzia ittita", SMEA 16, pp. 119-180

Archi A., 1987: "Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik", BBVO 1, pp. 279-293

Archi A., 1992: "Substrate: Some remarks on the formation of the west Hurrian pantheon", in *Festschrift Sedat Alp*, Ankara, pp. 7-14

Archi A., 1993: "Divinités sémitiques et divinités de substrat. Le cas d'Išḫara et d'Ištar à Ebla", M.A.R.I. 7, Paris, pp. 71-78

Archi A., 1993: "How a Pantheon forms", in *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, OBO 129, Göttingen pp. 1-18

Archi A., 1994: "Studies on the pantheon of Ebla", Or 63, pp. 249-252

Archi A., 1995: "Šalaš consort of Dagan and Kumarbi", in *Festschrift Houwink ten Cate*, Istanbul, 1-6

Archi A., 1997: "Studies on the pantheon of Ebla II", Or 66, pp. 414-425

Archi A., 1998: "The former History of some Hurrian Gods", in *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology*, Ankara, pp. 39-44

Astour M.C., 1978: "Les Hourrites en Syrie du Nord: rapport sommaire", RHA 36, pp. 1-22

Beckman G., 1996: *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta

Beckman G., 1998: "Ištar of Nineveh reconsidered", JCS 50, pp. 1-10

Bordreuil P. - Pardee, D., 1993: "Le combat de Ba'lu avec Yammu d'après les textes ougaritiques", M.A.R.I. 7, pp. 63-70

Buccellati G., 1998: "Urkesh as Tell Mozan: Profiles of the Ancient City", BibMes 26, 11-34

de Martino S., 1992: *Die mantischen Texte*, ChS I/7, Roma

de Martino S., 1993: "Problemi di cronologia ittita", PdP 170, pp. 218-240.

Deller K., 1976: "Materialien zu den Lokalpanthea des Königreiches Azzapḫe", Or NS 45, pp. 33-45.

Diakonoff I.M., 1981: "Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians", SCCNH 1, pp. 77-89

Durand J. - M., 1988: *Echange de lettres avec les dieux*, ARMT XXVI/1, Paris

Durand J. M., 1988: "Introduction générale sur les devins", ARMT XXVI/1, Paris, p. 38

Durand J. - M., 1988: "Les textes prophétiques", ARMT XXVI/1, Paris, pp. 404-405.

Durand J. - M., 1993: *Le combat entre le Dieu de l'orage et la Mer*, M.A.R.I. 7, Paris

Durand, J. M., 1997: «La divination par les oiseaux", M.A.R.I. 8, Paris, pp. 273-282

Fronzaroli P., 1997: *Les combats de Hadda dans les textes d'Ébla*, M.A.R.I. 8, Paris

Giorgieri M., 2000: "L'onomastica hurrita", PdP 55, pp. 278-295.

Giorgieri M., 1998: "Die erste Beschwörung der 8. Tafel des Šalašu - Rituals", SCCNH 9, pp. 71-86

Grayson A.K., 1972: *Assyrian Royal Inscription I*, Wiesbaden

Guichard M., 1997: "Zimrî-Lîm à Nagar", M.A.R.I. 8, Paris, pp. 329-337

Gurney O., 1977: *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford

Güterbock H.G., 1946: *Kumarbi*, Zürich - New York

Güterbock H.G., 1983: "A Hurro-hittite Hymn to Ishtar", in JAOS 103/1, pp. 155-164

Haas V. - Thiel H.J., 1978: *Die Beschwörungsrituale der Allaituraḫ(ḫ)i und verwandte Texte*, Hurritologische Studien 2, AOAT 31, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn

Haas V. Wegner I., 1988: *Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI*, ChS I/5, Roma

Haas V. Wilhelm, G., 1974: *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, AOATS 3, Kevelaer/Neukirchen - Vluyn

Haas V., 1981: "Betrachtungen zum Gotte Tilla", SCCNH 1, 183-188

Haas V., 1975: "Die hethitisch-hurrischen Reinigungsrituale und die Serie itkaḫi und itkalzi", SMEA 16, pp. 221-226

Haas V., 1984: *Die Serien itkaqi und itkalzi des AZU Priesters, Rituale für Tašmišarri und Taduḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri*, ChS I/1, Roma

Haas V., 1988: "Die hurritisch - hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaituraḫ(ḫ) und ihr literarhistorischer Hintergrund", Xenia 21, Konstanz, pp. 117-143

Haas V., 1988: "Einführung in das Thema", Xenia 21, Konstanz

Haas V., 1993: Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, OBO 129, pp. 67-85

Haas V., 1998: *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext*, ChS I/9, Roma

Hoffner H., 1981: "The Hurrian Story of the Sungod, The Cow and the Fisherman", SCCNH 1, pp. 189-194

Hoffner H., 1988: "The Song of Silver: A Member of the Kumarbi Cycle of 'Sings'", in *Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Wiesbaden*, pp. 143-166

Hoffner H., 1990: *Hittite Myths*, Atlanta

Hoffner H., 1998: "Hurrian Civilization from a Hittite Perspective", BibMes 26, pp. 178-183

Janowski B., - Wilhelm, G., 1993: "Der Bock, der die Sünde hinausträgt", OBO 129, pp. 109-169

Kammenhuber A., 1968: *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg

Kammenhuber A., 1976: "Neue Ergebnisse zur hurrischen und altmesopotamischen Überlieferung in Boğazköy", Or 45 NS, pp. 130-146

Kammenhuber A., 1976: *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, THeth 7, Heidelberg

Kammenhuber A., 1978: "Die Hurriter und das Problem der Indo - Arier", RHA 36, pp. 85-90

Kammenhuber A., 1986: "Hethitische Opfertexte mit *anaḫi-*, *aḫrušḫi-*, und *ḫuprušḫi-* und hurrischen Sprüchen", Or 55, pp. 105-130; 390-423

Kohlmayer K., 2000: *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo*, Münster

Kupper, J.R. 1978: "Les Hourrites à Mari", RHA 36, pp. 117-128: 117-119

Lafont B., 1984: "Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad", RA 78, pp. 7-18.

Lambert W., 1978: "The Mesopotamian Background of the Hurrian Pantheon", RHA 36, pp. 129-134

Laroche, E. 1958: "Lécanomancie hittite", RA 52, 150-162

Laroche, E. 1970: "Etudes de linguistique anatolienne III", RHA XXVIII, pp. 22-71: 67-71

Laroche, E. 1976: "Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites", Or NS 45, pp. 94-99

Mayer W., 1996: "The hurrian Cult at Ugarit", in *Festschrift Gibson*, Münster pp. 205-210

Neu E., 1993: "Kešše-Epos und Epos der Freilassung", SMEA 31, pp. 111-120

Neu E., 1993: "Knechtschaft und Freiheit. Betrachtungen über ein hurritisch-hethitisches Textensemble aus Ḫattuša", OBO 129, pp. 329-361

Neu E., 1996: *Das hurritische Epos der Freilassung*, StBoT 32, Wiesbaden

Neu E., 1996: "La bilingue hourro-hittite de Hattusa, contenu et sens", in Amurru I: *Mari, Ebla et les Hourrites. Dix ans de Travaux, Paris*, pp. 189-195

Otten H., 1988: *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tutḫalijas IV*, StBoT Beiheft 1, Wiesbaden

Pecchioli Daddi F. - Polvani A.M., 1990: *La mitologia ittita*, Brescia

Pecorella P.E. (*et alii*), 1998: *Tell Barri/Kaḫat 2*, Roma

Polvani A.M., 1988: *La terminologia dei minerali nei testi ittiti*, EOTHEN 3, Firenze

Prechel 1996: *Die Göttin Išḫara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religiongeschichte*, Münster

Richter Th., 2001: "Anmerkungen zu den hurritischen Personennamen altbabylonischen Datums aus Syrien und dem Osttigrisgebiet", in *Atti del IV Congresso Internazionale di Ittitologia*, Wiesbaden, pp. 563-575

Richter Th., 1998: "Die Lesung des Götternamens AN. AN. MAR.TU", SCCNH 9, pp. 135-137

Richter Th., 1998: "Anmerkungen zu den hurritischen Personennamen des qapiru - Prismas aus Tigunanu", SCCNH 9, pp. 125-134

Salvini M. Wegner I., 1984: "Die hethitisch-hurritischen Rituale des (ḫ)išuwa-Festes", SMEA 24 (Gs. Piero Meriggi), pp. 175-185

Salvini M. - Wegner, I., 1986: *Die Rituale des AZU-Priesters*, ChS I/2, Roma

Salvini M. - Wegner, I., 2004: *Die mythologischen Texte*, ChS I/6, Roma

Salvini M., 1977: "Sui testi mitologici in lingua hurrica", SMEA 18, pp. 73-91

Salvini M., 1967: *Nairi e Uruatri*, Roma

Salvini M., 1982: *Kaqat 1*, Roma.

Salvini M., 1998: "The Earliest Evidences of the Hurrians before the Formation of the Reign of Mittanni", in *Urkesh and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen*, BibMes 26, pp. 101-115

Salvini M., “Die hurritischen Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kešši-Erzählung”, Xenia 21, Konstanz, pp. 157-172

Salvini M., *Les textes hourrites de Meskéné/Emar*, ChS II/3 [EMAR VII], Roma (in preparazione)

Schwemer D., 1995: “Das alttestamentliche Doppelritual ‘*lwt wšlmym;* im Horizont der hurritischen Opfertermini *ambašši* und *keldi*”, SCCNH 7, pp. 81-116

Schwemer D., 2001: *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyrien im Zeitalter der keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach dem schriftlichen Quellen*, Wiesbaden

Siegelová J., 1971: *Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus*, StBoT 14, Wiesbaden

Süel A., 1992: “Ortaköy: Eine hethitische Stadt mit hethitischen und hurritischen Tontafelentdeckungen”, in *Festschrift Sedat Alp*, Ankara, pp. 487-491

Süel A., 1998: “Ortaköy-Šapinuwa tabletlerinin tarihlendirilmesi”, in *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology*, Ankara, pp. 551-558.

Thiel H.J. - Wegner I., 1984:“Eine Anrufung an den Gott Teššup von Halab in hurritischer Sprache”, SMEA 24, pp.187-213

Thureau Dangin F., 1939: «Tablettes hurrites provenant de Mari”, RA 36, pp. 1-28

Trémouille M. Cl., 1997: ᴰ*Ḫebat. Une divinité syro-anatolienne*, EOTHEN 7, Firenze

Trémouille M. - Cl., 2001: “Kizzuwatna, terre de frontière”, in «Varia Anatolica” = Atti della tavola rotonda “La Cilicie: espaces et pouvoirs locaux (2ème millénaire av. J.C. - 4ème siècle ap. J.C.)”, Istanbul 2-5 novembre 1999, Paris, pp.57-78.

Ünal Ah., 1998: *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey*, Istanbul

van Djik J.A., 1971: “Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte”, VS NF 1, Berlin

Wegner I. - Salvini M., 1991: *Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des (ḫ)išuwa-Festes*, ChS I/4, Roma

Wegner I., 1981: *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien*, AOAT 36, Neukirchen - Vluyn

Wegner I., 1995: “Der Name der Ša(w)uška”, SCCNH 7, pp. 117-120

Wegner I., 1995: “Die hurritischen Körperteilbezeichnungen”, ZA 85, pp. 116-126

Wegner I., 1995: Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen. Teil I: Texte für IŠTAR-ŠA(W)UŠKA, ChS I/3 - 1, Roma

Wegner I., 2002: *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen. Teil I: Texte für Teššub, Ḫebat und weitere Gottheiten*, ChS I/3 - 2, Roma

Wilhelm G., 1987: "*Eine hurritische Sammlung von dananu-Omina aus Boğazköy*", ZA 77, pp. 229-238

Wilhelm G., 1988: "Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich, in V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritische,* Xenia 21, Konstanz

Wilhelm G., 1991: "Zur hurritischen Gebetsliteratur, in Ernten, was man sät", *Festschrift Klaus Koch*, Neukirchen, pp. 37-47

Wilhelm G., 1992: "Zum hurritischen Verbalsystem, in Texte, Sätze, Wörter und Moneme", in S.R. Anshütz (ed.), *Festschrift für Klaus Heger zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, pp. 659-671

Wilhelm G., 1994: "Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung", in *Beiträge zur Altorientalischen Archaeologie und Altertumskunde, Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, pp. 315-319

Wilhelm G., 1996: *Amurru I: Mari, Ebla et les Hourrites. Dix ans de Travaux*, Paris

Wilhelm G., 1996: "Zu den hurritischen Namen der Kültepe-Tafel kt K/k 4", SCCNH 8 (= Gs.R.F.S. Starr), pp. 335-343

Wilhelm G., 1998: "Die Inschrift des Tišatal von Urkeš", BibMes 26, pp. 117-143

Wiseman 1953: *The Alalakh Tablets*, London.

Xella P., 1978: "Remarques comparatives sur le 'roman de Keššiʼ", RHA 36, pp. 215-224

Voci di enciclopedie:

voce "Kumme" [W. Röllig] in "RlA" 6, 1980-83, 336 s.

voce "Kummija" [H. Otten] in "RlA" 6, 1980-83, 337 s.

voce "Nergal. A. Philologisch" [Wiggermann], in "RlA" 9, Lief. 1/2, 1999, 215-223, in particolare § 5, p. 221

voce "Mozan" [G. Buccellati] in "RlA" 8, 1993-97, 386-393.

voci "Azzi" e "Qajaša" in "RGTC" 6, rispettivamente 59 s. e 63 s.

voce "Nagar", [Eidem] in "RlA" 9 Lief. 1/2, 1998, 75-77

voce "Nabarbi", [V. Haas] in "RlA" 9 Lief. 1/2, 1998, 1 s.

voce "Ibrimusa", [H. Otten] in "RlA" 5, 1976-1980, 23

voce "Name, Namengebung. D. Bei den Hurritern", [G. Wilhelm] in "RlA" 9 Lief. 1/2, 1998, 121-127

voce "Lupatik, Nupatik" [G. Wilhelm] in "RlA" 7, 1987-1990, 173-174.

Cap. IX

Regno medio - assiro e regno cassita:

Cancik - Kirschbaum, E. 1996: *Die mittelassyrischen Briefe aus Tell Sheh Hamad/ Dur-katlimmu*, BATSH 4, Berlin

George A.R., 1993: *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, (Mesopotamia Civilizations 5), Winona Lake

Litke R. L., 1998: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN: ᵈA-nu-um and AN: Anu ša amēli*, New Haven.

Masetti - Rouault M.G., 2002: "Le roi, la fete et le sacrifice dans les inscriptions royales assyriennes jusqu'au VIIIᵉ siècle av. J.-C.", in *Cahiers KUBABA, Fêtes et festivités,* IV-1, pp. 67-95

Maul S. M., 2003: "Die Reste einer mittelassyrischen Beschwörerbibliothek aus dem Königspaalast zu Assur", in W. Sallaberger - K. Volk - A. Zgoll (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien (Fs. C. Wilcke)*, Wiesbaden, pp. 181-194

Perani M. (ed.), 2005: *Guerra santa. Guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Firenze

Emar:

Arnaud D., 1986: *Emar VI.3*, Paris

Fleming D., 1992: *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, Atlanta.

Fleming D., 2000: *Time at Emar*, Winona Lake.

Rapporti con l'Egitto, epoca di el-'Amarna:

Bresciani E. 1969: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino

Donadoni S., 1997: *Testi religiosi egizi,* Milano

Grimal N., 1990: *Storia dell'antico Egitto*, trad.it. a cura di G. Scandone Matthiae, Bari - Roma

Hornung E., 1992: *Gli dèi dell'antico Egitto*, Roma

Liverani M., 1994: *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente, 1600-1100 a.C.*, Bari - Roma

Liverani M., 2002: "Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico (circa 1600-600 a.C.)", in *Guerra santa e guerra giusta dal mondo antico alla prima età moderna, Studi Storici* 43, Roma, pp. 639-659

Liverani M., 1998: *Le lettere di el-Amarna. 1. Le lettere dei "Piccoli Re"; 2. Le lettere dei "grandi re"*, Brescia

Roccati A., 2002: "Il contesto culturale", in M.C. Guidotti F. Pecchioli Daddi, 2002: *La battaglia di Qadeš*, Firenze, pp. 176-181

Ugarit:

Amadasi Guzzo M.G., 1987: *Scritture alfabetiche*, Roma

Baldacci M., 1996: *La scoperta di Ugarit. La città-stato ai primordi della Bibbia*, Casale Monferrato

Caquot A.,1960: "Les Rephaïm ougaritiques", *Syria* 37, pp. 5-93

Caquot A. - Sznycer M. - Herdner A., 1974: *Textes Ougaritiques. Tome I. Mythes et Légendes*, Paris

Caquot A. - Cunchillos J.L. - de Tarragon J.M., 1989: *Textes ougaritiques II – Textes religieux et rituels, Correspondance*, Paris

Clemens D.H., 2001: *Sources for Ugarit Ritual and Sacrifice. Vol. 1: Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts*, Münster

Cornelius I., 2004: *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro - Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, OBO 204, Fribourg

Dietrich M., Loretz O. - Sanmartín J., 1976: *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, AOAT 24/1, Neukirchen - Vluyn

Dietrich M. - Loretz O. - Sanmartín J., 1995: *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU: Second enlarged edition), ALASPM 8, Münster

Gibson J.C.L., 1978²: *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh

Levine B.A. - de Tarragon J.M., 1984: "Dead Kings and Rephaim. The Patrons of the Ugaritic Dynasty", JAOS 104, pp. 649-659

Matthiae P., 1962: *Ars Syra. Arte figurativa siriana del Medio e Tardo Bronzo*, Roma

Merlo P. - Xella P., 2001: "Da Erwin Rhode ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi greci?", in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio,* Roma 1999, pp. 281-297

Pardee D., 2002: *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta

Parker S.B. (ed.), 1997: *Ugaritic Narrative Poetry*, (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta

Pope M.H., 1981: "The Cult of Dead at Ugarit", in G.D.Young (ed.), *Ugarit in Retrospect. Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake, pp. 159-179

Saadé G., 1979: *Ougarit. Métropole Cananéenne*, Beyrouth

Watson W.G.E. - Wyatt N. (eds.), 1999: *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden

Wright D.P., 2000: *Ritual in Narrative. The Dynamics of Feasting, Mournig, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat*, Winona Lake

Xella P., 1973: *Il mito di* ŠḤR e ŠLM. *Saggio sulla mitologia ugaritica*, Roma

Xella P., 1976: "Il dio siriano Kothar", in P.Xella (a cura di), *Magia. Studi di Storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Roma, pp.111-125

Xella P., 1981: *I testi rituali di Ugarit – I.Testi*, Roma

Xella P., 1982: *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona

Xella P., 1982: "Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica", in U.Bianchi M.J.Vermaseren (eds.), *The Soteriology of the Oriental Cults in the Roman Empire*, Leiden, pp. 614-631

Xella P., 1984: *La terra di Baal. Ugarit e la sua civiltà*, Roma

Xella P., 1987: "*Imago mortis* nella Siria antica", in P. Xella (a cura di), *Archeologia dell'Inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, pp.117-145

Xella P., 1991: "Tradition orale et rédaction écrite au Proche-Orient ancien: le cas des textes mythologiques d'Ugarit", in Cl. Baurain - C. Bonnet - V. Krings (éds.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du Colloque de Liège 1989*, Liège - Namur, pp. 69-89

Xella P., 1994: "Le religioni della Siria e della Palestina", in G.Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Roma - Bari, pp. 229-236

Xella P., 2002: "Aspects du sacerdoce en Syrie ancienne: remarques methodologiques et examen d'un cas particulier", *Numen* 49, pp. 406-426

Xella P., 2002: *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana,* Roma

Yon M., 1997: *La Cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Paris

Young G.D. (ed.) 1981: *Ugarit in Retrospect. Fifty years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake

Cap. X

II dinastia di Isin:

Cagni L., 1969: *L'epopea di Erra*, Roma (Studi Semitici 34)

Michalowski P., 1998: "Presence at the Creation", in T. Abusch - J. Huehnergard - P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words* (Fs. W.L.Moran), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, pp. 381-395

Aramei:

Abou - Assaf A. - Bordreuil P. - Millard A.R., 1982: *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris

Lipiński E., 2000: *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion*, Louvain

Niehr M., 2002: *Il Contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria - Palestina,* Brescia (Ed. it. a cura di P. Merlo)

Israele:

Giardina A. - Liverani M. - Scarcia B., 1987: *La Palestina*, Roma

Oggiano I., 2005: *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma

Liverani M., 2003: *Oltre la Bibbia*, Roma - Bari

Filistei:

Garbini G., 1997: *I Filistei*, Milano

Fenici:

AA.VV., 1981: *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma, 6 marzo 1979*, Roma

AA.VV., 1992: *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout

AA.VV., 1995: *I Fenici: ieri. oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma, 2-3 marzo 1994)*, Roma

Acquaro E. - Mazza F. - Ribichini S. - Scandone G. - Xella P. (a cura di), 1994: *Biblo. Una città e la sua cultura. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 5-7 dicembre 1990*, Roma

Amadasi Guzzo M.G., 1967: *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma

Amadasi Guzzo M.G., 1987: *Scritture alfabetiche*, Roma

Amadasi Guzzo M.G. - Bonnet C. - Cecchini S.M. - Xella P., 1992: *Dizionario della civiltà fenicia*, Roma

Aubet M.E., 1994: *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona

Baumgarten A.I., 1981: *The "Phoenician History" of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden

Bernardini P., 1996: "Giustino, Cartagine e il 'tofet'", RSF 24, pp. 27-45

Bonnet C., 1988: *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur - Louvain

Bonnet C., 1996: *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma

Bonnet C., 2004: *I Fenici*, Roma

Bonnet C. Lipiński E. Marchetti P., (éds.) 1986: *Religio Phoenicia*, Studia Phoenicia IV, Namur

Brelich A., 1967: *Presupposti del sacrificio umano*, Roma

Briquel - Chatonnet F. - Gubel E., 1999: *I Fenici alle origini del Libano*, Milano

Bunnens G., 1979: *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruxelles - Rom

Fantar M.H., 1993: *Carthage. Approche d'une civilisation*, Tunis

Garbini G., 1980: *I Fenici. Storia e religione*, Napoli

Garbini G., 1994: *La religione dei Fenici in Occidente*, Roma

Gras M. - Rouillard P. - Teixidor J., 1995[2]: *L'univers phénicien*, Paris

Grottanelli, C., 1981: "Santuari e divinità delle Colonie d'Occidente", in AA.VV., *La religione fenicia*, Roma, pp. 109-133

Lancel S., 1992: *Carthage*, Paris

Markoe G., 2000: *Phoenicians*, London

Moscati S., 1976: *I Fenici e Cartagine*,Torino

Moscati S. Ribichini S., 1991: *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 266, Roma

Moscati S., 1991: "Il «tofet»: dove e perché", RAL serie IX,2, Roma, pp. 105-112

Moscati S., 1992: *Chi furono i Fenici*, Torino

Moscati S., 1992: *Il santuario dei bambini* (tofet), Roma

Moscati S., 1993: "Non è un 'tofet' a Tiro", RSF 21, pp. 147-152

Ribichini S., 1981: *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma

Ribichini S., 1985: Poenus Advena. *Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma

Ribichini S., 1987: *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*, *Sardò* 2, Sassari

Ribichini S. - Xella P., 1994: *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma

Ribichini S., 1995: "Flebili dee fenicie", RSF 23, pp. 3-35

Ribichini S., 1997: "Sacrifici umani a Tiro? La testimonianza di Q. Curzio Rufo", in B. Pongratz-Leisten - H. Kühne - P. Xella (Hrsg.), *Ana šadî Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig*, Neukirchen - Vluyn, pp. 355-361

Ribichini S., 2000: "La questione del "tofet" punico", in S.Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Roma, pp.293-304

Ribichini S., 2003: *Il riso sardonico. Storia di un proverbio antico*, Sassari

Xella P., 1991: *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma

Xella P., 1994: "Le religioni della Siria e della Palestina", in G.Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Roma - Bari, pp. 236-242

Xella P., 2007: Religione e religioni in Siria-Palestina: Dall'Antico Bronzo all'epoca romana, Roma

Zamora J.Á. (ed.), 2004: *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, Roma

Inoltre, gli Atti dei Congressi Internazionali di Studi Fenici e Punici: Roma 1983, Roma 1991, Tunisi 1995, Cadice 2000, Marsala - Palermo 2005

Cap. XI

Impero neo-assiro:

Abusch T. (ed.), 2002: *Mesopotamian Witchcraft Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden

Abusch T., 2003: "Blessing and Praise in Ancient Mesopotamian Incantations", in W. Sallaberger K. Volk - A. Zgoll (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien (Fs. C. Wilcke)*, Wiesbaden, pp. 1-14

Ambos C., 2004: *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v.Chr.*, Dresden

Annus A., 2002: *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, (SAAS 14), Helsinki

Annus A., 2001: *The Standard Babylonian Epic of Anzu*, (SAAT 3), Helsinki

Bottéro J.,1982: "Sintomi, segni, scritture nell'antica Mesopotamia", in J.P. Vemant (a cura di), *Divinazione e razionalità*, trad. it., Torino

Brown D., 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy - Astrology*, Groningen

Cassin E., 1981: " Le roi et le lion", RHR 198, pp. 355-401

Ciraolo M. - Seidel S. (eds.), 2002: *Magic and Divination in the Ancient World. Ancient Magic and Divination II*, Leiden

Cooper J., 2000: "Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and much more", JAOS 120/3, pp. 430-444.

Cooper J.S, 2002: "Buddies in Babylonia. Gilgamesh, Enkidu and Mesopotamian Homosexuality", in T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places*, Winona Lake, pp.73-85

Damerji M.S.B., 1998: *Gräber Assyrischen Königinnen aus Nimrud*, Mainz

Fales F.M., 2001: *L'impero assiro,* Roma - Bari (con bibliografia aggiornata fino al 2001)

Foster B.R., 2001: *The Epic of Gilgamesh*, New York

Geller M.J., 2003: "Paranoia, the Evil Eye, and the Face of Evil" in W. Sallaberger - K. Volk - A. Zgoll (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien (Fs. C. Wilcke)*, Wiesbaden, pp. 115-134

Geller M.J., 2004: "Akkadian Evil Eye Incantations from Assur", ZA 94, pp. 52-58

Giovino M., 2007: *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretation*, OBO 230, Göttingen

Goodnick Westenholz J., 2004: *Dragons, Monsters and Fabulous Beasts*, Bible Land Museum, Jerusalem

Hessel P., 2002: *Pazuzu - Archaeologische und Philologische Studien zu einem altorientalischen Daemon*, Leiden

Holloway W., 2002: *Assur is King! Assur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo - Assyrian Empire*, Leiden

Hunger H. - Pingree D., 1999: *Astral Sciences in Mesopotamia*, Leiden

Hunger H., 1992: *Astrological Reports to Assyrian Kings*, (SAA 8), Helsinki

Koch Westenholz U., 1995: *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Copenhagen

Lackenbacher S., 1990: *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Paris

Luckenbill S., 1990: Le palais sans rivol. Le récit de construction en Assyrie, Paris

Luckenbill D.D., 1927: *Ancient Records of Assyria and Babylonia. II. Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, Chicago

Maul S., 1998: " Marduk, Nabû und assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen shu'ilas", in S. Maul 1998 (Hrsg.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 70. geburtstag am 24. Mai 1994*, Groningen, pp. 159-197

Matthiae P., 1996: *L'arte degli Assiri*, Roma - Bari

Nadali D. - Rivaroli M., 2007: "Definire lo spazio: l'interpretazione del paesaggio nei rilievi e nelle iscrizioni di età neo-assira", SMSR 73, pp. 5-50

Parpola S., 1987: *The Correspondence of Sargon II, Part I*, Helsinki

Parpola S., 1997: *Assyrian Prophecies*, (SAA 9), Helsinki

Pettinato G., 1992: *La saga di Gilgamesh*, Milano

Pettinato G., 1966: *Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern* II, Roma

Pettinato G., 1998: *La scrittura celeste*, Milano

Reiner E., 1995: *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia

Reiner E. - Pingree D., 1981: *Babylonian Planetary Omens, II. Enuma Anu Enlil, Tablets 50-51*, Malibu

Reiner E. - Pingree D., 1998: *Babylonian Planetary Omens*, III, Groningen

Scurlock J.A., 2006: *Magico - Medical Means of Treating Ghost - Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, Groningen

Rivaroli M., 2004-2005: "Aspetti mitico - rituali della caccia al leone in epoca neo-assira", *Mythos* 26, pp. 1-36

Sefati Y. - Klein J., 2004: " The Law of the Sorceress (Exodus 22:17 [18]) in the Light of Biblical and Mesopotamian Parallels", in C. Cohen - A. Hurvitz - S.M. Paul (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume,* Winona Lake, pp.171-190

Sefati Y. - Klein J., 2002: "The Role of Women in Mesopotamian Witchcraft", in S. Parpola R.M. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinku, July 2-6, 2001*, Helsinki, pp. 569-587.

Starr I., 1985: *The Rituals of the Diviner*, Malibu

Starr I., 1990: *Queries to the Sun God*, State Archives of Assyria IV, Helsinki

Steele J.M. - Imhausen A. (eds.), 2002: *Under One Sky. Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East*, AOAT 297, Münster.

Strawn B.A., 2005: *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 0B0 212, Göttingen

Tadmor H. - Landsberger B. - Parpola S., 1989: "The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will", (SAAB 3), pp. 3-51

Walker C.B.F. Dick M., 2001: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Miš Pî Ritual*, Helsinki

Watanabe C.E., 1998: "Symbolism of the Royal Hunt in Assyria", in J. Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, RAI 43, Prague, pp. 439-450

Urartu:

Burney C. - Long D., 1971: *The Peoples of the Hills*, London

Salvini M., 2006: “Il regno di Urartu”, in S. de Martino (a cura di), *Storia d’Europa e del Mediterraneo,* vol. II, pp. 459-503

Frigi, Lidi, Lici e Carii:

Gusmani R. - Salvini M. - Vannicelli P. (a cura di), 1997: *Frigi e frigio*, Roma

Popko M., 1995: *Religions of Asia Minor*, Warsaw

Schweyer A. - V., 2002: *Les Lyciens et la mort*, Istanbul

Bonnet C. - Motte A. (éds), 1999: *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles

Arabi:

Avanzini A., 2006: “I regni sudarabici”, in S. de Martino (a cura di), *Storia d’Europa e del Mediterraneo*, vol. II, pp. 691-728

Eph’al I., 1982: *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B.C.*, Jerusalem-Leiden

Cap. XII

Impero neo-babilonese:

Beaulieu A., 2003: *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*, Leiden

Bidmead J., 2004: *The Akitu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway

Caquot A. - Gugenheim E. - Sestieri L., 1988: *L’Ebraismo*, Roma - Bari.

Dhorme P., 1914: “La fille de Nabonide”, RA 11, pp. 105-117.

Foster B.R., 2007: *Akkadian Literature of the Late Period*, Münster

Graziani S., 1979: “Note sui Sibitti”, AION 39, pp.673-690.

Graziani S., 1978: “Su un’interpretazione achemenide di Bes”, AION 38, 53-61.

Joannès F., 2001: *La Mésopotamie au 1er millénaire avant J. - C·*, Paris

Jursa M., 1999: *Das Archiv des Bêl-Rêmanni*, Leiden.

Liverani M., 1999: “Nuovi svilupp. nello studio della storia dell’Israele biblico”, *Biblica* 80, pp. 488-505

Liverani M., 2003: *Oltre la Bibbia*, Roma - Bari

Wunsch C., 2003: *Urkunden zum Ehe-, Vermegens-und Erbrecht aus verschiedenen neubabylonischen Archiven*, Dresden

Zawadzki S., 2006: *Garments of the Gods*, 0B0 218, Gottingen

Persiani e periodo seleucide:

Corò P., 2005: *Prebende templari in età seleucide*, Padova, con bibliografia precedente.

Graziani S., 1978: "Su un'interpretazione achemenide di Bes", AION 38, pp. 53-61

Lanfranchi G.B. - Roaf M. - Rollinger R., 2003: *Continuity of Empire(?). Assyria, Media, Persia*, Padova.

Linssen M.J.H., 2004: *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practise*, Leiden-Boston

Martinez - Sève L., 2005: "Les milieux liés aux temples d'Uruk à l'époque hellénistique", in M. Baslez - F. Prévot (éds.), 2005: *Prosopographie et historie religieuse*, Paris, pp. 145-167.

Fonti delle illustrazioni

AA.VV., *La Civiltà dei Hurriti* 2000 = AA.VV., *La Civiltà dei Hurriti*, PdP LV/1-6, Napoli

AA.VV., *Museo Barracco* 1996 = M.G. Biga-M. Capriati-P. D'Amore-R.Dolce-G. Lombardo, *Museo Barracco. Arte del Vicino Oriente antico*, Roma

Akkermanns-Schwartz 2003 = P.M.M.G. Akkermans-G.M.Schwartz, *The Archaeology of Syria. From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (ca. 16,000-300 BC),* Cambridge

Boğazköy'den Karatepe'ye 2001 = AA.VV, *Boğazköy'den Karatepe'ye. Hititbilim ve Hitit Dünyasinin Keşfi*, Istanbul

Cardini 1994 = F. Cardini (ed.), *La città e il sacro*, Milano

Da Ebla a Damasco 1985 = AA.VV., *Da Ebla a Damasco. Diecimila anni di archeologia in Siria*, Milano

Expedition 1986 = *Expedition. The University Museum Magazine of Archaeology/ Anthropology. University of Pennsylvania*, 28/3

Fantar 1998 = M.H.Fantar, *Cartagine. La città punica*, trad.it., Tunis

Finkel-Geller 1997 = I.L.Finkel-M.J.Geller (eds.), *Sumerian Gods and their Representations*, Groningen

Frankfort 1958 = H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth

I Fenici. Catalogo 1988 = S. Moscati (direzione scientifca), *I Fenici*, Milano

Khayyata, *Aleppo Museum Guide* = M.W.Khayyata, *National Museum of Aleppo. Museum guide*, Aleppo

Klengel 1989 = H. Klenge, *Kulturgeschichte des alten Vorderasien*, Berlin

Klengel-Brandt 1997 = E.Klengel-Brandt, *Mit Sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients*, Berlin

Le Louvre 1991 = A.Caubet-M.Bernus-Taylor, *Le Louvre. Les antiquités orientales et islamiques*, Paris

Liverani 1988 = M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari

Matthiae 1994 = P. Matthiae, *Il sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Roma-Bari

Matthiae *et al.* 1995 = P. Matthiae - F. Pinnock - G. Scandone Matthiae (a cura di), *Ebla. Alle origini della civiltà urbana. Trent'anni di scavi in Siria dell'Università di Roma "La Sapienza"*, Milano

Matthiae 1996 = P. Matthiae, *L'arte degli Assiri. Cultura e forma del rilievo storico*, Roma-Bari

Matthiae 1998 = P. Matthiae, *Ninive*, Milano

Matthiae 2000 = P. Matthiae, *La Storia dell'arte dell'Oriente antico. Gli stati territoriali, 2100-1600 a.C.*, Milano

Parpola 1987 = S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II. Part I: Letters from Assyria and the West*, (SAA 1), Helsinki

Pettinato 1997 = G. Pettinato, *L'uomo cominciò a scrivere. Iscrizioni cuneiformi della Collezione Michail*, Milano

Porada 1962 = E. Porada, *Antica Persia*, trad.it., Milano

Reade 1983 = J.Reade, *The British Museum. Assyrian Sculpture*, London

Ribichini-Xella 1994 = S. Ribichini-P. Xella, *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma

Roaf 1991 = M.Roaf, *Atlas de la Mésopotamie et du Proche-Orient Ancien*, Turnhout

Salvini 2002 = M. Salvini, *Nel regno di Urartu*, «Archeo» 18/2, pp. 56-89

Seeher 2002 = J. Seeher, *Hattusha-Guide. A Day in the Hittite Capital*², Istanbul

Storia della Scienza Treccani 2001 = AA.VV., *Storia della Scienza*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani, Roma

Wilhelm 1998 = G. Wilhelm, *Zwischen Tigris und Nil. 100 Jahre Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Vorderasien und Ägypten*, Mainz am Rheim

Indice dei nomi di persona, divinità, personaggi mitologici ed eroi

Indice dei nomi di luoghi e popoli

Indice

Cap. VII

Cap. VIII

Cap. IX

Cap. X

Cap. XI